JOHANNES HOFFMEISTER

GOETHE
UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS

EINE EINFÜHRUNG ZU HEGELS REALPHILOSOPHIE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 66a
LEIPZIG 1932 / VERLAG VON FELIX MEINER

B2903
1928
v.19

Gleichzeitig erschien:
als Band 66b der Philosophischen Bibliothek

JENENSER REALPHILOSOPHIE

I

DIE VORLESUNGEN VON 1803/4

Aus dem Manuskript herausgegeben von

Johannes Hoffmeister

Printed in Germany
Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.
Copyright 1932 by Felix Meiner in Leipzig

Vorwort.

Soweit es die recht schwierigen und zeitbeanspruchenden Editionsarbeiten an den zwei Jenenser Realphilosophien und den dazugehörigen Bruchstücken zuließen, habe ich versucht, zu ihnen einige Zugangsmöglichkeiten aufzuzeigen. Die Einführung in die Naturphilosophie nimmt dabei (entsprechend Hegels eignen Niederschriften) gegenüber der zu der Geistesphilosophie den weit größeren Raum ein, weil die Naturphilosophie Hegels bisher viel weniger durchdrungen worden ist als die des Geistes, die hier nur in den Entwicklungszusammenhang des Hegelschen Philosophierens überhaupt hineingestellt zu werden brauchte. Es konnte in der Einführung zur Naturphilosophie Hegels weder eine vollständige Geschichte der idealistischen Naturphilosophie, noch eine Schilderung der Problemlage der Naturwissenschaft dieser Zeit gegeben werden. Es wurden lediglich einige Hauptzüge der idealistischen Naturerfahrung nach Gehalten und Methoden zu einem geistesgeschichtlichen Überblick zusammengefügt. Meine Ausführungen machen darum weder Anspruch auf selbständige philosophische Gedankenbildung, noch auf wissenschaftliche Neuigkeiten. Sie wollen das, was uns in den Werken der Goethezeit über das wahre Wesen von Natur und Geist aufbewahrt ist, rein für sich sprechen lassen. Sie halten sich bewußt in der Ebene der Aneignung, die aber weder mit kritiklosem Behagen an bloßen Ideen noch mit bloß ästhetischem Interesse an ihren Trägern verwechselt werden sollte.

Eine Beschränkung auf Hegels Naturphilosophie war deshalb nicht möglich, weil diese nur im Wirkungszusammenhang der ganzen geistigen Bewegung des Idealismus einiges Licht erhalten kann. Hegel ist weder ohne Herder, den großen Beginner, noch ohne Goethe, die geistige Mitte, noch ohne Schelling, den philosophischen Ausleger der Naturgeist-Erfahrung Herders und Goethes denkbar — ebensowenig wie die Extreme

798024

ohne die Mitte Bestand haben. Hegel, eine äußerste Möglichkeit der Naturphilosophie des deutschen Idealismus, sucht alle die von Herder, Kant, Baader, Goethe und Schelling herausgearbeiteten Züge des Naturbildes seiner Zeit in einen begrifflichen Prozeß zusammenzuziehen. Die Natur wird im deutschen Idealismus geistig geschaut. Das empirische Beobachten, Beurteilen und Erklären wird dadurch keineswegs aufgegeben; aber es wird geleitet von dem ideellen Sehen, Bilden und Begreifen. Selbst in Hegels Naturphilosophie, vor allem in der der Jenenser Zeit, waltet das geistige Schauen der Natur durchaus vor. Herder entdeckt diese Schau, Goethe bildet sie, Schelling entwirft sie und Hegel setzt sie. Die Jahre, in denen Hegel an den Realphilosophien arbeitete, sind die Zeit, in denen ihm die Natur vor dem geistigen Auge entstand, Gegenstand wurde; sie sind gleichsam der Prozeß des Entstehens der Natur. In der späteren Enzyklopädie war sie ihm entstanden, hatte er sie als Gegenstand gesetzt. Hegel beschließt mit diesem Setzen die geistige Welt der Natur im deutschen Idealismus. Weil er so am Ende steht, ist er nur von den Voraussetzungen her zu begreifen.

Man kann die Hegelsche Naturphilosophie nur verstehen, würdigen und beurteilen, wenn man sich in diese allen deutschen Idealisten gemeinsame geistige Welt hineinbegibt. Das sollte durch die folgende Einführung versucht werden. Sieht man Hegel von dieser gemeinsamen Welt her, dann kann man auch seine Naturphilosophie nicht mehr als den großen Irrweg eines großen Geistes auffassen. Die Zentralmonade dieser Welt ist Goethe. (Das rechtfertigt den Titel, der erst gewählt wurde, als sich aus buchtechnischen Gründen eine Sonderveröffentlichung dieser Arbeit als notwendig erwies.) Der Glaube an geistige Kräfte, wirkende Ideen, Spannung und Steigerung, das Ausgehen von oder Hinführen zu den Ideen und damit das Dringen auf eine wahre Wirklichkeit, das Auffassen des Lebens der Welt als „Wirklichwerdung der Ideen Gottes", die anschauende Urteilskraft, das gegenständliche Denken und die genetische Behandlung, — das alles sind Möglichkeiten des deutschen Idealismus, die bei Goethe wenn auch nicht am klarsten und tiefsten durchdacht, so doch am reinsten gelebt und verwirklicht worden sind. Schelling transzendentalisiert und Hegel logisiert Goethes Weltanschauung. Dabei ergibt sich

in vielem Einzelnen eine besonders starke Übereinstimmung von Goethe und Hegel, die ich an anderer Stelle noch stärker herauszuarbeiten gedenke. Hier möge sie eine Rechtfertigung der thematischen Durchführung sein.

Die Möglichkeiten, die Hegels Naturphilosophie von der Naturwissenschaft her entgegenkamen, konnte ich nicht in gleicher Bestimmtheit und Ausführlichkeit angeben, weil mir das dazugehörige Wissen des an der Geschichte seines Gebietes interessierten Naturwissenschaftlers nicht zur Verfügung stand. Es wäre sehr zu wünschen, daß Hegels Naturphilosophie auch von dieser Seite her einmal eingehend beleuchtet würde. Ebenso wäre eine ausführliche Klärung des sehr starken Bezugs der Hegelschen Naturphilosophie zu der des Aristoteles dringend erwünscht.

Um die Ausführungen nicht unnötig zu belasten, habe ich auf Stellenangaben aus den Werken verzichtet. Die zitierten Stellen wird jeder, der am deutschen Idealismus teilnimmt, bald zu finden wissen. Die mir wichtig gewordene Literatur erlaube ich mir, hier anzugeben. Das Eindringen in die geistige Welt des deutschen Idealismus verdanke ich K. J. Obenauers Studien über Goethe, Hölderlin und Novalis, und Leopold Zieglers »Heiligem Reich der Deutschen«. Ein tieferes Verständnis der naturphilosophischen Zusammenhänge des deutschen Idealismus ermöglichte mir Rudolf Steiner durch seine Ausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes und seine »Goethes Weltanschauung« betreffenden Schriften. Er hat uns darin zuerst wieder auf den Weg zum deutschen Idealismus gewiesen. Für die Auffassung der systematischen Entwicklungseinheit des deutschen Idealismus war mir Richard Kroners Werk »Von Kant bis Hegel« maßgebend. In der Angabe des Entwicklungsganges der Geistesphilosophie Hegels konnte ich mich im wesentlichen an F. Rosenzweigs »Hegel und der Staat« anschließen. Für die Durchdringung der naturphilosophischen Arbeiten und Vorlesungsmanuskripte Hegels darf ich auf Theodor Haerings Werk »Hegel, sein Wollen und sein Werk« verweisen, dessen zweiter, demnächst erscheinender Band auch die beiden »Realphilosophien« analysieren wird. Sein Aufsatz »Hegel und die moderne Naturwissenschaft« gibt über Hegels methodische Intentionen einen recht aufschlußreichen Überblick.

Für die hier vertretene Ansicht des idealistischen Weltbildes im Ganzen und in vielem Einzelnen (besonders in den Ideen der Geist-Erfahrung der Natur und der anthropologischen Metaphysik, dem Thema seiner Dissertation [Königsberg 1927]) bin ich am meisten Dr. Justus Schwarz verpflichtet, der mir durch seine bisher unveröffentlichten philosophischen Arbeiten über Hegel und auch in vielen reichen Gesprächen über Goethe und Schelling entscheidende Anregung und Förderung gewährte.

Kiel, im Februar 1932.

Johannes Hoffmeister.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Die geistige Welt des deutschen Idealismus 1
I. Die Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches 5
II. Das Erkennen als Erschaffen 9

B. Die Hinwendung zur Natur 12
1. Herder 13
2. Goethe 15
3. Schelling 17
4. Die Naturwissenschaft 21
5. Kant 23

C. Die Hauptzüge der Natur des deutschen Idealismus . . . 27
1. Der Begriff der Polarität 29
2. Der Begriff der Steigerung 31
3. Die Idee der Weltseele oder des Äthers 32

D. Der methodische Zugang zum Geist der Natur 38
1. Die Analogie 38
2. Das gegenständliche Denken 43
3. Das Urphänomen 47

E. Die philosophische Auslegung des Geistes der Natur . . . 51
1. Schelling 51
2. Hegel 61

F. Hegels Philosophie des Geistes 83
1. Der subjektive Geist 88
2. Der objektive Geist 99
A. Die Geschichte 108
B. Das Selbst 110
C. Der absolute Geist 113

Anmerkungen 116

A. Die geistige Welt des deutschen Idealismus.

Hegel begreift eine zum Begreifen reif gewordene Welt. Er bildet eine äußerste Möglichkeit der Weltdeutung aus, die von dem Geiste des deutschen Idealismus getragen, gefordert und bestimmt ist. Diese geistige Welt mußte erst erschlossen, begründet und aufgebaut werden, ehe sie begriffen, ehe sie im Anschauen und Denken der Philosophen zusammengeschlossen werden konnte. Zur geistigen Welt des deutschen Idealismus gehört auch die Natur. Herder, Goethe, Kant, Baader, Hölderlin, Novalis, Schelling und Hegel haben die Natur zu einem Gebiete der Geist-Erfahrung erhoben. Für sie alle ist die Natur ein wirklicher Geist, ein Gewirk von sich entgegensetzenden, fordernden und durchdringenden geistigen Kräften.

Herder ist der Erste, der die Natur als einen geistigen Kräftezusammenhang erfährt und zu deuten versucht. Er beginnt auch auf dem Gebiet der Naturbetrachtung die geistige Welt des deutschen Idealismus. Er ruft zuerst die Ideen der Naturphilosophie auf und erschließt den Zugang zur Geist-Erfahrung der Natur. Er gibt seinen Nachfolgern zuerst alle die großen Formeln und Zauberworte zur Enträtselung des Geheimnisses der Natur an die Hand. Vermöge der besonderen Gabe, neue große Zusammenhänge zu spüren, zu entdecken und zu verkünden, ist er die wesentlichste erregende Kraft für die idealistische Naturphilosophie. Der junge Goethe wurde von Herder erweckt. Auch der junge Baader hat, wie seine Tagebuchaufzeichnungen zeigen, entscheidende Anregungen von ihm erfahren. Schelling nimmt (wie ja schon seine erste naturwissenschaftliche Schrift im Titel an Herders Hauptwerk erinnert) einige zentrale Gedanken von Herders Natur-Ansicht und Methode auf; noch der Naturforscher Ritter fühlte sich von Herders Schriften bestätigt. Sie alle übernahmen, erweiterten und verwandelten die groß geahnten Herderschen Ideen.

Goethe ist die geistige, sachliche und persönliche Mitte der idealistischen Naturphilosophie. Von Herders faustischen Impulsen durchdrungen, bewährte und korrigierte er dessen große Naturanschauung in ständigem tätigen, schauenden und forschenden Umgang mit der Natur und baute sie von unten her auf. Schon Herders »Ideen« sind mitbestimmt von der im Empirischen verwurzelten gemeinsamen Arbeit mit Goethe.[1])*) Schelling schrieb seine naturphilosophischen Hauptschriften zur Zeit eines regen mündlichen Gedankenaustausches mit Goethe. Auch Hegel schulte sich an Goethes Metamorphosen- und Farbenlehre. Goethe lehrte die Philosophen, die Natur mit den »Augen des Geistes« zu sehen. Die wichtigsten Werke der Zeit weisen auf Goethe vor und zurück. Er ist gleichsam die Sonne unter den Planeten. Er versieht, wie Novalis in großer Hellsichtigkeit sah, »vollkommen den Dienst im Tempel«; er ist »der erste Physiker seiner Zeit«. Was Herder begann, was Schelling und Hegel zu äußersten Möglichkeiten trieben, das hielt er in der Mitte der Einheit zusammen. Was jene ahnten oder übersteigerten, das klärte er auf, rückte es mit erhabener Milde zurecht und gab ihm den geläutertsten Ausdruck, den reinsten Menschensinn.

Daß Goethe die geistige Mitte auch in dem Bereich der Naturphilosophie des deutschen Idealismus ist, hat besonders Schelling oft ausgesprochen. Als er in den Vorlesungen über die »Methode« (1802) von dem »Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen« sprach, wußte er dies nicht besser zu bezeugen als durch den Hinweis auf Goethes Faust: »Wer in das Heiligtum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innere der Welt bewegt.« Von Goethe aus gesehen, bilden Schelling und Hegel nur bestimmte Tendenzen der Naturanschauung stärker und radikaler heraus, die auch bei Goethe angelegt oder vorausgesetzt waren, indem sie den tätigen Umgang mit der Natur aufgeben und mehr nur, gestützt auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Goethes,

*) Die mit Ziffern bezeichneten Anmerkungen folgen am Schluß des Textes.

zur philosophischen Idee fortgehen. Schelling erfährt die Natur als geistigen Drang,[2]) Hegel als Wirkung oder Verkörperung des Begriffs. Goethe nimmt diese Möglichkeiten zusammen, indem er die Natur als geistige Gestaltung erkennt. Er war oft beglückt von der Nähe der Schellingschen Naturphilosophie zu seiner eigenen Schau der Gott-Natur, so wenn er 1801 an Jakobi schreibt: »Wenn die Philosophie vereint, oder vielmehr, wenn sie unsere ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und sie in ein tiefes ruhiges Anschauen verwandelt, in dessen immerwährender Synkrisis und Diakrisis wir ein göttliches Leben fühlen, wenn uns ein solches zu führen auch nicht erlaubt ist, dann ist sie mir willkommen.« Goethe hat auch oft sich von Schellings Gedanken anregen lassen und sie besonders gesprächsweise weitergetragen. Ebenso konnte Goethe Hegel in dem, was dieser von ihm aufgenommen hatte, in erfreulichster Weise zustimmen. Hegels System war so weit, daß er auch Züge des Goetheschen Naturbildes übernehmen konnte.[3]) Seine Begriffe widersetzten sich nicht Goethes Phänomenen. Die Eintracht des schauenden Forschers Goethe mit dem begreifenden Denker Hegel wurde von diesem noch spät in der Zustimmung zur Lehre vom Urphänomen bestätigt. Hegel bezeichnete sich selbst als einen »geistigen Sohn« Goethes. Obwohl Hegel letzthin einseitig nur das Leben des Begriffes in der Natur erweist, die Natur als Gedankenwirkung erfaßt, so hat er doch durch seinen Sinn für das Gestalthafte und Besondere in der Natur zu Goethe die größere Nähe gegenüber Schelling. Dieser war vorwiegend auf das Innere der Natur gerichtet und kam dadurch zu einer absoluten Identität alles Besonderen in der Idee. Für Hegel und Goethe war das Innere und Äußere Eines. Beide erblickten am und im Gegenständlichen schon das Innere; sie kamen zu einer Totalität, in der das Besondere Bestand behält; sie hatten einen stärkeren Sinn für die Erscheinung und Gestalt, während Schelling (wie Herder) der Kraft und dem Drang den Vorrang gab. Darum konnte Rudolf Steiner Hegel als den »Philosophen der Goetheschen Weltanschauung« bezeichnen. Hegel begriff und reflektierte das, was Goethe geschaut und gebildet hatte.[4])

Die Geisterfahrung der Natur im deutschen Idealismus ist vorgebildet durch den Naturenthusiasmus und die darauf gegründete dynamisch-emotionale Naturspekulation der Renaissance. Nicolaus von Kusa, Agrippa von Nettesheim, Jakob Böhme und Kepler lassen sich als Vorläufer der idealistischen Naturphilosophie auffassen. Sie nahmen bereits geistige Kräfte in der Natur an und bildeten den von Platon stammenden, von den Stoikern und Plotin weitergetragenen Gedanken von der Weltseele aus. Sie suchten die Natur als Geist zu erkennen. Leibniz dann konstituierte im Kampf gegen die die Natur auf den Mechanismus restringierende und in Atome auflösende Naturwissenschaft der Galilei, Newton und Descartes einen neuen Energiebegriff. Er glaubte an einen allgemeinen dynamischen Weltzusammenhang und die Verwandlung lebendiger Kräfte. Er unterschied Anorganisches und Organisches bezüglich der Erklärungsart. Das Organische war ihm eine in sich selbst bestehende, belebte und beseelte Einheit. Er führte die Substanz auf Kraft, und zwar auf die Einheit aktiver und passiver Kräfte zurück. Endlich prägte er im Begriff der Monade die Idee der Entwicklung als organische Entfaltung eines Individuellen. Schelling ist in entscheidenden Punkten seiner Lehre der *natura naturans* von ihm beeinflußt. Auch Spinozas substanzialistische Alleinheitslehre (*Deus sive natura*) muß unter die Voraussetzungen der Naturerfahrung des Idealismus gerechnet werden. Das wird besonders bei Goethe, Herder und Schelling deutlich.[5])

Daß die Naturphilosophie der Renaissance als ein Eingangstor der geistigen Welt des Idealismus aufgefaßt werden kann, zeigen Schillers »Philosophische Briefe«, die »Theosophie des Julius«, die sich von dorther nährt: »Das Universum ist ein Gedanke Gottes.« Gott und Natur sind darum völlig gleiche Größen. »Die Natur ist ein unendlich geteilter Gott.« »Die Gesetze der Natur sind Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen, das Alphabet, vermittels dessen alle Geister mit dem vollkommenen Geist und mit sich selbst unterhandeln.« — »Alles in mir und außer mir ist Hieroglyphe seiner Kraft.« »Wo ich Bewegung merke, da rate ich einen Gedanken . . . Wo ich einen Körper entdecke, ahne ich einen Geist.« Alles Endliche ist zusammengehalten durch das große Band der Liebe, die »Allgegenwart Gottes«.

Solche »Spekulationen« durch die Erfahrung zu sichern und von der Idee aus zu rechtfertigen, darin bestand die wesentlichste methodische Aufgabe des Idealismus. Die Lösung dieser Aufgabe beruht auf zwei metaphysischen Grundsätzen, ohne die der deutsche Idealismus gar nicht verständlich wird und die ihm sein eigentümliches Gepräge geben:

Gleiches wird nur von Gleichem erkannt.
Erkennen ist Erschaffen.

I. Wenn Hemsterhuis sagt, das Auge sei nur für das Auge Licht, oder Hölderlin: »An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind,« oder Hegel: »der Glaube an das Göttliche stammt aus der Göttlichkeit der eigenen Natur« und endlich Goethe:

»Wär' nicht das Auge*) sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?«,

so ist damit immer dieselbe Grunderfahrung umschrieben. Auch Schelling erinnert oft an diesen fundamentalen Satz. Dieser besagt zunächst, daß es bei der Begegnung mit der Welt im Erkennen gar nicht zu der bloßen Alternative von Innen und Außen kommen kann, sondern daß im Vollzug des Erkennens dies beides, Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes in einer Wesensgleichheit und Wirkungseinheit gegründet ist. Erkennen und Sein, Begriff und Gegenstand sind gleichsam Brennpunkte in einer Wirkungsganzheit. Meiner Frage an den Gegenstand antwortet das, was in mir ist. Wenn ich die Natur erkennen kann, muß sie meinem Erkennen und Sein verwandt sein. Naturgeist und Menschengeist stehen in innigstem Zusammenhange. Naturerkenntnis ist zugleich Selbsterfahrung. Darum kann Goethe sagen:

»Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf.
Wie spricht ein Geist zum andern Geist!«

*) Das Auge ist für Goethe ein »Organ« des Lichtes, das selbst Licht ist: »So bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußern entgegentrete.« S. auch Hegel: »... wie Plato das Sehen als ein Ineinsstürzen des äußern und innern Lichtes begreift.«

Dasselbe meint Goethe in der Frage: »Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?« Naturerfahrung ist so Geist-Erfahrung. Dem suchenden Blick erschließt sich die Natur als geistige Tiefe. Aus ihr kommt dem Menschen gleichsam sein Innres entgegen und betrifft ihn. Die Natur ist also nicht nur Geist, sofern wir sie denken; sondern sie selbst offenbart sich im Erkennen als Geist. Man kann wohl die Naturphilosophie als Vergeistigung der Natur auffassen, wenn dabei nicht vergessen wird, daß diese Vergeistigung nicht allein eine eigenmächtige Tat des Erkennens ist. Die Natur wird als Entwicklung, als Werden des Geistes erfahren. Der Geist drückt sich in ihr nicht nur wie in einem Spiegel aus, sondern schafft in ihr, wohnt ihr inne. Über die Natur philosophieren heißt also, in ihr den Geist zu sich selber kommen zu sehen. Wir verwandeln die Natur nur in Geist, weil wir selbst auch Natur sind und weil diese selbst auch Geist ist.

Diese Wirkungseinheit von Geist und Natur im Erkennen ist der Kern von Schellings und Hegels Naturphilosophie. Der menschliche Geist schreibt nicht, wie Kant es ausdrückt, der Natur seine Gesetze vor, die Natur d r ü c k t nicht nur »selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes« a u s, sondern »r e a l i s i e r t« sie auch. »Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur.« Die höchste Stufe der Naturwissenschaft wäre demnach die völlige Vergeistigung der Natur. Die Naturgesetze, so sagt Schelling, müssen Gesetze des Anschauens und Denkens werden. Die Natur selbst geht ja diesen Weg von der Materie zum Geist. Wie ideell ist z. B. schon das Licht, wie geistig die Sonne. In den Kraftfeldern des Magneten ist eigentlich schon alle Materialität überwunden. Sie können nur als »unmittelbar geistige Einwirkung« begriffen werden. Die Natur kommt schließlich im Menschen selbst zum Empfinden und Bewußtsein. Denken ist die höchste Form dessen, was die Natur im Lichte begann. Die Aufgabe des Naturphilosophen besteht deshalb darin, »die Natur intelligent zu machen«.[6]) Das gleiche meint Hegel, wenn er sagt, daß das Erkennen der Natur ihren sonst verborgenen und befangenen Geist vergegenwärtige.

Im Erkennen hat das menschliche Innere den Vorrang vor dem Äußeren. Es wird erkannt, daß »das Innere der Natur« Geist und Selbst ist. Diesen Zug der Innerlichkeit hat

auch der »gegenständliche Denker« Goethe betont: »Suchet in euch, so werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch gefunden habt.« Die höhere Erfahrung der Natur ist »*eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung*, . . eine Synthese von Geist und Welt.«[7])

Der Vorrang des Innern, der bei der Wirkungsganzheit von Erkennendem und Erkannten statthat, besagt nicht, daß das Äußere beherrscht wird. Das Innere erleuchtet das Äußere so, daß es sich in ihm wiederfindet und sich mit ihm vereinigt. Wo der Geist waltet, wird die Natur zum Freund. Sie bleibt nicht Knecht. Gerade durch die Gründung der geistigen Erkenntnis, der höheren Erfahrung auf die Wesensgleichheit von Subjekt und Objekt sollte die Auffassung des Gegenstandes als eines zu lenkenden und zu beherrschenden Objekts aufgehoben werden. Der Gegenstand soll nicht Widerstand des Ich, sondern ihm Begegnendes sein. Damit ist sowohl der beherrschende Verstand als der bezwingende Wille in Frage gestellt. Die Naturphilosophie des deutschen Idealismus will das Herrschaftsverhältnis über die Natur, das Naturwissenschaft und Moralphilosophie setzen, überwinden. Sie richtet sich also gegen den naturwissenschaftlichen Mechanismus und gegen den einseitigen Ethizismus.

Die deutschen Idealisten haben erkannt, daß *die Naturwissenschaft* ihrer Zeit die Natur durch Verstandesgesetze zu beherrschen sucht. Der Verstand zerlegt das Lebendige in seine Teile, in Atome und Kräfte, Ursachen und Folgen, ohne diese abstrahierten Teile wieder zu einem lebendigen Ganzen verbinden zu können.[8]) Er tötet das Lebendige — Farbe und Gestalt, um es zu begreifen und zeigt das so Getötete dann als ein Totes auf. Es fehlt ihm, wie Goethe sagt, das geistige Band, das belebende und beseelende Prinzip. Die Naturwissenschaft verfügt über die Natur als totes Objekt, als Herrschaftsgebiet und Arbeitsfeld des Verstandes. Das Vorurteil, daß das Lebendige getötet werden müsse, um erkannt zu werden, und daß das Erkennen ein Beherrschen sei, suchte der deutsche Idealismus von Grund aus zu beseitigen. Daher Goethes und Hegels Kampf gegen Newton, um die Farben aus der »düsteren empirisch-mechanistisch dogmatischen Folterkammer« zu befreien; daher

Schellings und Baaders Kampf gegen die atomistische, mechanistische Naturwissenschaft. Schelling wollte die Natur von den Fesseln der Naturwissenschaft seiner Zeit befreien.[9]) Hölderlin rief die Menschen zu einem reineren Umgang mit den Kräften und Gestalten der Natur, seinen Geschwistern, den Ebenbildern des Geistes, auf.[10])

Das gleiche Herrschaftsverhältnis zwischen Mensch und Natur ergibt sich dort, wo der Mensch ihr als einem hindernden Widerstand seiner sittlichen Impulse entgegentritt. Diese Bedrohung der Natur durch die absolute Freiheit des Willens haben Hölderlin, Schelling und Hegel in Fichtes Philosophie gesehen. Die Natur ist für Fichte nur Widerstand und Material der Pflicht. Durch das selbstherrlich handelnde Ich gerät sie in völlige Botmäßigkeit und Knechtschaft. Ihre eigne Einheit von freier Entfaltung und notwendigem Gesetz, von Subjektivität und Objektivität, Schöpfung und Geschöpf wird durch den gegen sie gerichteten menschlichen Willen zerrissen. In Fichtes Philosophie bleibt, wie Hegel sagt, »nichts als die tote Schale der Objektivität« — »ein absolut Bewirktes und Totes«. Die Natur ist damit »zur Magd erniedrigt«. »Die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht.« Der Mensch ist naturfremd und naturfeindlich, die Natur ein verfügbarer und beherrschbarer toter Stoff.

Solche Duldungs-, Lenkungs- und Herrschaftsverhältnisse des Menschen zur Natur werden vom deutschen Idealismus in ein Freundschaftsverhältnis, einen Liebesbund verwandelt. Die Trennungen, die der tötende Verstand und der sich behauptende Wille setzen, sollen Wesensverwandtschaften werden. Durch die Pflege des Bruderschaftsverhältnisses zu Stein, Pflanze, Tier, Wolke und Stern erschließt sich der Mensch einen Zugang zur Natur, der nicht auf Beherrschung ausgeht, sondern auf Teilnahme und Einklang. Eine solche Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches ist notwendig ein liebendes Erkennen; denn ein Gleiches kann ich nicht unterdrücken und meistern, sondern nur lieben wollen. Goethe spricht darum von »liebevoller Teilnahme« an der Natur, Hölderlin von »erkennender Liebe«. Der Naturphilosoph muß »mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften in die Natur und das heilige Leben derselben einzudringen suchen«.

II. Um in der Natur den Geist zu erfahren, muß der Naturphilosoph in sie hineingehen, ihr Leben mitleben, sich mit ihren Kräften und Gestalten vertraut machen und durchdringen. Er muß sie an sich geschehen, in sich walten lassen — Schelling spricht einmal vom Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele. (Scheler nennt diesen Zustand des »Innewerdens« der Natur »Einsfühlung«.)[11]) Ein solches Hingegebensein an die Natur macht jede falsche Aktivität des Menschen gegen die Natur unmöglich, sowohl die des ihr die eignen Gesetze vorschreibenden Verstandes, als auch die der ästhetischen Beurteilung nach Regeln und die der ethischen Ausrichtung nach Sittengesetzen. Nur aus diesem Versenktsein in den Stand der Natur, aus diesem Einssein mit ihr kann dem Menschen eine reine Einsicnt über ihr Wesen aufgehen. Diese Einsicht, die durch die Passivität der Ineinsfühlung erst möglich wird, ist nun eine eigentümliche Art von Produktivität: geistige Sehkraft.

Im Erkennen der Natur hebt der in ihre Tiefen hineingehende, mit ihr eins werdende Mensch die Natur gleichsam mit sich selbst herauf ins Licht des Bewußtseins; er läßt sie »innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen« (Novalis). Der Erkennende baut die Natur vor seinem geistigen Auge auf. Aus dem Zustand des Einsseins, der Wesensgleichheit mit der Natur tritt der Naturphilosoph wieder heraus und schaut dieses Einssein in schöpferischer Reflexion (Hegel), »schaffender Betrachtung« (Novalis) oder »intellektualer Anschauung« (Schelling) an. Das von den schaffenden Kräften der Natur und der Einsfühlung mit ihnen genährte Erkennen ist ein Erschaffen derselben. Mit diesem Satz, daß das anschauende Denken eine schöpferische Kraft — »Spontaneität« hatte Kant gesagt — ist, steht und fällt das gesamte idealistische Denken. Erkennen ist ein Aufbauen von innen heraus. Besonders radikal hat Schelling im »Entwurf« diese Aktivität des Denkens, diesen prometheischen Zug des deutschen Idealismus gekennzeichnet, wenn er sagt, daß »über die Natur philosophieren« heiße: »eine Natur schaffen«.

Schelling will die Natur erkennen und begreifen. Etwas erkennen heißt nicht allein, es anschauen und anerkennen, sondern es so aneignen, daß es in Gedanken wiederholt und neu hervorgebracht werden kann. Denken ist so ein freies Erschaffen des Gedachten, ein Neuzeugen. In der schaffenden Betrachtung, sagt No-

valis, sind »Wissen und Hervorbringen eins«. Dieses freie und bewußte Auferbauen des Gegenstands nannte Schelling »Konstruieren«. Aus der Ineinsfühlung, dem Einklang mit dem schaffenden Leben entspringt der schöpferische Gedanke; ohne dieses erkennende Erschaffen würde die Wesenseinheit mit der Natur sich nicht bewähren können. Sie versichert sich ihrer selbst allein in der »ideellen Konstruktion«, d. h. in der geistigen Gründung und Erschaffung der Natur, in der Wiederholung der Natur durch den schöpferischen Geist. Durch sie erfahren wir, »wie es die Natur selbst macht«. Sie, die die Natur von den Fesseln des menschlichen Verstandes und Willens befreit, setzt die Natur überhaupt erst in ihre geistige Würde ein. Auf Grund dieser Einheit des schaffenden Lebens der Natur und der schaffenden Kraft des Denkens, von lebendiger Triebkraft der Natur und intuitiver Gedankenbildung kann Schelling auch behaupten, daß die Konstruktion der Natur eine Selbstkonstruktion sei. »Der Naturphilosoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbständigkeit erhebt und sich selbst konstruieren läßt, nie in die Notwendigkeit kommen, die konstruierte Natur (d. i. die Erfahrung) jener entgegenzusetzen.« Die konstruierende Natur »kann nicht irren«. Der konstruierende Philosoph muß nur methodisch »richtig« konstruieren, so daß »die vor seinen Augen sich selbst konstruierende Natur mit der konstruierten zusammenfällt; die Erfahrung ist also für ihn freilich nicht Prinzip, wohl aber Aufgabe«. In der schaffenden Betrachtung der Natur sind Demonstration und Konstruktion eins. »Die Erscheinungen fallen, wenn er nur konsequent verfährt, von selbst an ihre gehörige Stelle.« Die Natur und der geistige Aufbau der Natur sind Wahrzeichen e i n e s ursprünglichen Lebens. Durch die Konstruktion der Natur wird diese gleichsam auf einer höheren Bewußtseinsstufe, als sie die Natur selbst einnimmt, wiedererworben und wiedergeboren. Und diese im Geiste wiedergeborene Natur ist für Schelling die ursprüngliche, eigentliche, geistige Natur, die *natura naturans*.[12])

Die Schellingsche Geisterfahrung der Natur als einer völligen Aufhebung der Natur im Geiste ist in gemilderten und modifizierten Zügen auch bei Herder, Goethe, Novalis und Hegel wirksam, worauf später noch mehr hinzuweisen sein wird. Schelling selbst bildete seine zunächst in äußerster Radikalität ergriffene Lehre von der schaffenden Betrachtung des Natur-

geistes immer reiner durch. Zunächst wollte er auf noch Kantische Weise die »Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesamten Erfahrungswelt nach Prinzipien« herstellen. Dies erkannte er dann als ein Schaffen der Natur in zunächst faustischer Eigenmächtigkeit. Er will die Natur »ins Werden setzen«, sie »aus dem toten Mechanismus, in dem sie gefangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben«. Er will ihr seine Freiheit geben; aber nicht, um sie ihres eigentlichen Wesens zu entheben, sie willkürlich umzuwandeln, sondern um sie zu ihrem eigenen Wesen zu bringen. Er glaubt sich in diesem Erschaffen mit der Natur selbst im Bunde, im tiefsten Einverständnis, und kämpft gegen die Naturwissenschaft, die die Natur zu einem toten Objekt macht. Für Schelling ist die Natur ein schöpferisches Subjekt, ursprüngliche Produktivität, Geist; sie als solche aufbauen, heißt: sie »auf ewige Weise« begreifen. Schelling bildet in seiner Konstruktion »die ewige Natur« nach als ein schaffendes Leben Gottes. Seine Konstruktion ist so eine Erfahrungsweise der Natur, die sich im ständigen Umgang mit ihren geistigen Kräften allmählich herausbildet zu immer reineren Formen.

Daß im menschlichen Erkennen die Natur in ihre eigne Unendlichkeit zurückkehrt, ist die tiefste Rechtfertigung für seinen Willen, die Natur zu befreien. Sie wird so zu einem Weg des Selbstes zur Freiheit, einem Weg des Geistes zu sich selbst. In dieser Einsicht über das Wesen des erkennenden Erschaffens der Natur ist alle Eigenmächtigkeit des Konstruierens getilgt. Das Erschaffen der Natur im denkenden Geist ist erst die eigentliche Erkenntnis des Gleichen. So schließen sich die beiden großen Grundsätze des deutschen Idealismus in Schelling, in dem der zweite völlig zu überwiegen schien, am tiefsten zusammen. Der Mensch, so sagt Schelling in den »kritischen Fragmenten« von 1806, der die Natur auf ewige Weise erkennen will, muß »das reale Leben des All geistig mitzuleben« verstehen; er muß »mit den Augen der Natur« selbst sehen lernen. So wird die Naturphilosophie eine Erinnerung an den Zustand, »in welchem wir eins waren« mit der Natur. Sie ist »keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise darstellen kann, als die Natur selbst«. »Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise.« Darum

fordert Schelling nun, »schweigend und gleichsam nichtwissend Gott zu wissen . . ., wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist«. Hier ist eine tiefste Form der Geist-Erfahrung der Natur ausgesprochen.

B. Die Hinwendung zur Natur*).

Herder erlebte auf seiner Seereise (1769) die Natur als dynamisch-organischen Kräftezusammenhang und wurde von ihrem großen schaffenden Leben so betroffen, daß er im Widerspruch gegen die mechanistische Naturwissenschaft, die »Schulphysik« den Entschluß faßte, Naturphilosoph zu werden. »So ward ich Philosoph auf dem Schiffe — Philosoph aber, der es noch schlecht gelernt hatte, ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophieren. Hätte ich dies gekonnt, welcher Standpunkt, unter einem Maste auf dem weiten Ozean sitzend, über Himmel, Sonne, Sterne, Luft, Wind, Meer, Regen, Strom, Fisch, Seegrund philosophieren, und die Physik alles dessen aus sich heraus finden zu können. Philosoph der Natur, das sollte dein Standpunkt sein.« Herder entdeckt auf dieser faustischen Fahrt den für den deutschen Idealismus konstitutiven Zusammenhang zwischen Natur und Selbst. Er erlebt nicht nur die Natur, sondern erfährt sogleich die Möglichkeit, dies Erleben erkennend zu gestalten. Er will Philosoph der Natur sein, um »die Kette der Wesen anzurühren, die in der Natur herrscht«, um »Ausleger der Gottheit« zu sein. Schon hier preist er die Analogie als Schlüssel zum Innern der Natur und sagt voraus, daß der »Naturphilosoph und der Logiker eins« sein würde — gleichsam eine Vorverkündigung der Hegelschen Realphilosophie. Aber zunächst ergeben sich aus diesem prometheischen Drang und Ahnen keine bestimmten Folgen. Herders Naturerlebnis (das auch bei Hamann vorgebildet ist), bleibt noch lange nur Naturgefühl, d. h. ein bestimmter Sinn für die wirkenden

*) Die Hinwendung zur Natur ist mitbedingt durch den Überdruß an der naturlosen Rokokkogesellschaft des 18. Jahrhunderts (Rousseau, Werther), durch das Ungenüge an dem Wissenschaftsbetrieb der Aufklärung (Herder, Faust) und durch die Überwindung der Ich- und Begriff-gebundenen Spekulation (Schelling). Diese drei Momente sind die negativen Bedingungen des Naturenthusiasmus des sogenannten Sturm und Drang.

Kräfte. Die Natur ist ein Wahrzeichen der unergründlichen Tiefe, »ein harrender dunkler Tempel Gottes«. Es fehlt der Herderschen Naturanschauung vor der Zusammenarbeit mit Goethe zu Beginn der 80er Jahre noch der ausgeprägte Wissensdrang und damit die konkrete Einsicht in das Wesen der bildenden Gottnatur. Herders Hinwendung ist wesentlich nur eine Hinwendung, kein Hineingehen in die Natur, keine forschende Durchdringung des Erfahrenen wie bei Goethe, oder ideelle Rechtfertigung desselben wie bei Schelling, noch dessen logische Aufhebung wie bei Hegel. Aber durch diese Hinwendung erschließt Herder dem deutschen Idealismus einen weiten Raum von naturphilosophischen Gedanken und Themen. Die Weltseele als Einheitsprinzip und verbindendes Medium von Naturkraft und menschlichem Empfinden und Erkennen, das Grundgesetz der Polarität im Urphänomen des Magneten, die Stufenfolge der Natur vom Stein bis zum Stern, die Vorstellung der Steigerung und schließlich die Rückführung der Naturerkenntnis auf die menschliche Innenerfahrung — alles dies findet in Herders Schriften eine machtvolle Verkündigung.

In der Hinwendung des Menschen zur Natur wird diese als immaterielle Kraft, als geistiger Drang, als organischer Wirkungszusammenhang von lebendigen Kräften erfahren; »denn wo Wirkung in der Schöpfung ist, ist Kraft, wo Leben sich äußert, ist innres Leben«. Herder ahnt überall die »Urkraft aller Kräfte«, die »allverbreitende bildende Gotteskraft, die als ein unsichtbarer himmlischer Feuergeist oder Feuerstrom alle Abgründe des Werdens und alle Bereiche und Kräfte der Natur vereinigt«. »Die lebendige Kraft der Natur« ist eine »tätig gewordene Idee« des göttlichen »Entwurfs der Schöpfung«. Kraft ist das Einheitsprinzip der Natur, der lebendige Geist, »der uns durchwallet«, alles zu uns bringt, in uns verwandelt und eint. Kraft ist also auch das Medium des Erkennens. Im Menschen wird die Naturkraft Empfinden und Erkennen. Kraft ist, wie Schelling dann sagen wird, das Geistige der Natur; sie ist »der Natur des Geistes verwandt, dem Geiste analog«. Mit dem Erlebnis der Naturkräfte wird ein höheres, geistiges Erkennen der Natur ermöglicht. Herders gefühlsbetontes Kräfteerlebnis ist so die Voraussetzung für die Geist-Erfahrung der Natur. Die Wirksamkeit geistiger Kräfte versichert der Einheit von Natur, Mensch und Geist. In der Kräfte-Erfahrung wirken

Gefühl und Geist zusammen. Kraft, so sagt Schelling, »kündigt sich meinem Gefühl an«. »Kraft kann nur empfunden werden« und »nur der Geist vermag Kräfte sich vorzustellen«.*) Für Herder hing, wie Kant in der Rezension der »Ideen« hervorhob, an der Annahme »geistiger wirkender Kräfte« die »Unmöglichkeit eines völligen Gegensatzes von Körper und Geist«. Mehr noch ermöglichte die Vorstellung solcher fortwirkenden Kräfte den Glauben an die Unsterblichkeit. Geistige Kraft kann nicht untergehen; sie wirkt in ewigen Zusammenhängen sich verwandelnd fort. Wenn Kant fragte: »Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken?«, so hatte Herder ihm die Antwort eigentlich schon gegeben: die organisch-geistigen Kräfte sind nicht »*qualitates occultae*«, »da wir ihre offenbaren Wirkungen vor uns sehen«.

Mit Recht bemängelte Kant an Herders geistigen Kräften, daß ihre »Prinzipien nicht auseinandergesetzt« würden. Herder gibt keine Rechtfertigung »seines Vorgehens«. Er stützt sich nur auf die unmittelbare Erfahrung. Diese Erfahrungsart — so notwendig und gesetzlich sie in sich war — mußte Kant als mathematisch-physikalisch unerwiesen in das Reich der »Dichtungskraft« und »Metaphysik« verwerfen. Es wird an Kants Kritik von Herders naturphilosophischen Ansätzen deutlich, daß für die Geist-Erfahrung der Natur eine wesentlich andere Methode erforderlich ist, als die kausal-mechanistische Naturwissenschaft und die »beobachtende Naturlehre« sie zugeben, aber ebenso, daß die von Herder dagegen angesetzte Betrachtungsart noch sowohl empirisch bewährt als transzendental gerechtfertigt werden muß. Was blieb also den von Herder erregten Geistern Größeres zu tun, als diese beiden Forderungen zu übernehmen? Sie mußten sowohl über Kant als auch über Herder hinausgehen. Kant wollte nur begründen, was der menschliche Geist bereits in Erfahrung gebracht hatte.

*) Ähnlich auch Baader: »Der Begriff der Kraft kommt überall nur als eine Synthesis eines Mannigfaltigen des äußern und innern Sinnes zustande und weiset sich sohin als ein Janus bifrons. Hierbei ist das Reale, der Grund und Träger oder Leiter stets nur Gefühl, also etwas, das auch der innere Sinn vernimmt.«

Bei Herder drängten ganz neue Möglichkeiten an und harrten der Verwirklichung.*)

Das, was Herder auf der Seereise als Naturgeist erfahren hatte, wurde von Goethe im Faust als Erschütterung durch den Erdgeist dichterisch gestaltet, erweitert und vertieft. Faust sucht einen unmittelbaren Bezug zum schaffenden Leben. Er will erkennen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Daß er sich der Magie ergibt, ist ein Symbol dafür, daß ihm »die wirkende Natur« ein Geheimnis ist, worin einzudringen ihm das Wissen und Forschen seiner Zeit versagt hatte. In dem »Drange, das ungeheure Geheimnis, das sich in stetigem Erschaffen und Zerstören an den Tag gibt, zu erkennen«, begegnet ihm zunächst das Bild des Makrokosmos. Faust sieht, »wie alles sich zum Ganzen webt, Eins in dem Andern wirkt und lebt«. In der Anschauung dieser großen Harmonie wird ihm göttlich »licht«. (Goethe zeichnet hier das Naturerlebnis der Renaissance.) Aber sogleich befällt Faust ein tiefes Ungenügen an diesem geschauten All: »Welch Schauspiel! Aber ach, ein Schauspiel nur!« In diese Schau ist der Mensch nicht mit hineingenommen. Das Angeschaute steht ihm gegenüber als ein seliges Gebild. Die Anschauung des Alls ist also nur eine Betrachtung von etwas, an dem der Mensch nicht wirkend und liebend teil hat. Die Natur aber kann kein Schauspiel sein. Sie begreift den Menschen in sich ein. »Wir sind von ihr umgeben und umschlungen.«**) Im Anschaun

*) Auch Goethe behielt einige der »bloßen« Ideen Herders bei. So pries er wie Herder den Granit als das Urgestein. In den Aphorismen zur Witterungslehre sagt er echt herderisch vom Äther, daß in ihm »die uranfängliche Polarität« sich bilde, die »als Grund und Regel aller übrigen Differenzen angesehen werden kann«, und von der Elektrizität: »man kann sie sich unbefangen als Weltseele denken«.

**) In dem Naturaufsatz meint Goethe noch, nicht »tiefer in sie hineinzukommen«. Er kann darum auch noch sagen: »Sie spielt ein Schauspiel . . . für uns, die wir in der Ecke stehen. Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft.« Die Natur ist hier für Goethe noch ein Gegenüber. Er steht vor ihr, »ihr fremd«. Er hatte noch nicht durch die »liebevolle Teilnahme« im schauenden Forschen den Zugang zu ihr gefunden und mußte ihr darum Verborgenheit, List und Undurchdringlichkeit zusprechen. (S. K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion, Jena 1923, S. 43.)

des Makrokosmos versagt die Natur sich ihm noch. Faust hat das unbefriedigend schmerzliche Erlebnis der Abgeschlossenheit vom Lebensquell. Von einer Natur, die den Menschen nicht ergreift, durchwirkt und einbeschließt, sondern ihn nur als Zuschauer billigt oder braucht, muß Faust sich abwenden. Er überwindet damit auch die (von Goethe oft betonte) Gefahr, »sich in Betrachtung zu verlieren«. Darum nun die drängende Frage:

»Wo faß' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt —
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?«

Viel tiefer wird Faust vom Erdgeist bewegt, den er nun aufruft, der ihm »näher« scheint. Dieser »Geist der Erde« erfüllt ihn mit mächtigem Drang:

»Schon fühl' ich meine Kräfte höher,
Schon glüh' ich wie von neuem Wein.
Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh', der Erde Glück zu tragen.«

Faust meint, diesem »glühenden Leben« des Erdgeistes im Innersten verwandt zu sein, zu gleichen. Das erhabene Schauspiel des Weltenalls, das unendliche Leben der Natur nur vor sich zu sehen, hatte ihn nicht befriedigt; er wies es zurück. Nun, wo er am unendlichen Leben teilnehmen zu dürfen glaubt, wird er zurückgewiesen:

»Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.«

Faust, der den Geist der Erde heraufgerufen hatte und sich vermaß, »Ebenbild der Gottheit« zu sein, stürzt, vom Erdgeist zurückgeworfen auf sich selbst, ohnmächtig zusammen. Der Erdgeist war zu groß für ihn. Faust hatte keine Kraft, diesen Geist zu halten. So verschließt sich vor ihm die Natur wieder. Er erkennt, daß er das Höchste nicht im Augenblicke genießen kann, sondern daß er noch nicht reif ist für sein Ziel, daß er es sich stufenweise erarbeiten muß. Er findet sich zunächst wieder in Wagner, dem eignen Schüler, der der Natur ihr Geheimnis »mit Hebeln und mit Schrauben« abdringen will. Er verbindet sich dann mit dem »Egoisten« Mephistopheles und fühlt sich

gleichen Ranges wie dieser. Er ergibt sich dem unmittelbaren Leben, beginnt ganz von vorn, im »untersten Werden«, wie Homunkulus. So machte sich Goethe auf den Weg, Gott »in Kräutern und Steinen« zu suchen, sich »mit den Urelementen zu befreunden«. Das Erlebnis des Erdgeistes weist ihn auf den Weg des Selbstes. In diesem Von-unten-Anfangen, diesem Sich-auf-den-Weg-machen im »dunklen Drange« ist er geführt durch die Gewißheit, die der Geisterchor ausspricht: daß die zerstörte »schöne Welt« vom eignen Selbst, von innen her wieder aufgebaut werden könne. Im Durchschreiten der Erde sucht Faust sich selbst zu entwickeln, um das, »was der ganzen Menschheit zugeteilt« ist, in seinem innern »Selbst« genießen und sein »eigen Selbst« zum Selbst der Menschheit »erweitern« zu können. Dies ist auch der Sinn von Goethes naturwissenschaftlicher Forschung: im Ringen um das Innere der Natur das eigne Selbst zu reinigen und zu läutern.[1])

Unter denen, die die große Bewegung des Geistes zur Natur mit vollzogen haben, ist auch Schelling zu nennen. Schelling ist in seinen ersten Schriften noch durchaus in Fichtes ethischem Subjektivismus befangen. Die Natur hat nur Realität durch das Ich; sie ist um der Moral willen da und das Ich ist unumschränkter »Herr der Natur«. Die Natur ist ein vom Ich gesetzter »Widerstand« des Ich. Noch in den »Briefen über Dogmatismus und Kritizismus«, in denen Schelling die intellektuale Anschauung des Selbstes als das alle Realität Begründende ansieht, dringt er nicht eigentlich zur Natur vor. Das Ich ist der »Inbegriff aller Realität«. Die objektive Welt ist in der Selbstanschauung des Ich verloren. Aber Schelling erkennt in der Durchführung der eigentümlichen Problematik dieser Selbstanschauung, daß das Ich, wenn es in dieser Selbstschau verharrt, sich selbst verliert. In der Reflexion auf die eigene Freiheit geht diese selbst verloren. »Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben.« Die innere Unmöglichkeit der fortgesetzten Selbstanschauung treibt das Selbst über sich selbst hinaus — zur Natur.

Die Schrift vom Ich sagte noch, daß die intellektuale Anschauung kein Objekt habe. In den Briefen schon empfindet Schelling eine starke Sympathie zur Kunst, die in der »intellektualen Anschauung der Welt« besteht, also, wie er später

sagt, eine objektivierte intellektuale Anschauung ist. Es entsteht in ihm eine Sehnsucht nach Welt. Der Mensch »gibt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Dasein zu stillen. Dasein, Dasein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes stürzen.« Daher auch die für den Standpunkt der Briefe noch befremdlichen Worte: »Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erfahrung der Natur zurückkehrt.«

In dem kurz darauf unter dem Einfluß Hölderlins geschriebenen »Systemprogramm« wird dann der Schritt zur Naturphilosophie ausdrücklich vollzogen. Schelling erschließt sich den Zugang zu ihr durch die Frage, wie die Natur für ein moralisches Wesen beschaffen sein müsse. Dabei wird die Natur als eigenständiges, selbstseiendes, wirkliches Wesen, als eine Möglichkeit des freien Selbstes anerkannt. »Hier werde ich«, sagt Schelling, »auf die Felder der Physik herabsteigen. . . . Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben. So, wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von späteren Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist oder sein soll, befriedigen könne.« Diese Physik des schöpferischen Geistes ist in den Hauptzügen dann schon in den »Abhandlungen« ausgesprochen. Die »ewige und notwendige Natur« ist hier selbst als »eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes« erkannt, in welcher er erst »zum Selbstbewußtsein kommt«. Der Geist findet sich selbst nur auf dem Wege durch die Natur. Die Natur gehört so zur »Geschichte des Selbstbewußtseins«; sie ist die »Odyssee des Geistes«. »Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte des Geistes wieder zu finden.« »So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte . . . für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt.« »Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist«; d. h. sie ist eine freie, schöpferische, »sich selbst organisierende Natur«.

Den gleichen Schritt, den Goethe in der Abwendung Fausts vom Bilde des Makrokosmos vollzieht, beschreibt Schelling in dem

Gedicht: »Epikuräisch Glaubensbekenntnis Hans Widerporstens.« Er entsagt dem »Anschaun des Weltenalls« und läßt (wie Faust durch das Erlebnis des Erdgeistes) ab von der Hybris, sich »ins Universum zu verlieren«, »in die große Natur zu zerrinnen«. Er besinnt sich auf die Schranken des Selbsts, das, »einmal losgerissen« vom All, fortan »eng und klein in der eigenen großen Welt allein« steht und nun an dem sich zu erkennen und zu verwirklichen beginnt, »was man kann mit den Händen betasten«, an der Materie, die »alles Denkens Element« ist. Auch Schelling will von unten auf sein Selbst entwickeln. Diesem Entschluß liegt die gleiche Ablehnung des Fachwissens und der spekulativen Lehren und Träume wie im Faust zugrunde, das gleiche Ungenüge an der »Religion« und den metaphysischen »Grillen« und »Gespenstern«. Er bedeutet die gleiche Hinwendung zum unmittelbaren Leben, die Befreundung mit den Urelementen, eine »Anbetung der Materie und des Lichts«.

Indem Schelling sich der Natur, diesem gefangenen, versteinerten Riesengeist zuwendet, erfährt er, wie dieser selbst seine Flügel regt und nach Bewußtsein ringt. Seine Kraft treibt, quillt und sproßt in den Metallen und Bäumen, verwandelt sich in Licht, Form und Gestalt, besiegt die Elemente und findet sich endlich im Menschen wieder. Wenn der Mensch sich so mit dem Geist der Natur durchdrungen weiß, darf er von sich sagen:

»Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl vom neugebornen Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist e i n e Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.«

In diesen Worten ist wohl die gleiche Einheit, die Faust im Anschaun des All erfuhr, die gleiche Urkraft, die er in der Offen-

barung des Erdgeistes gefühlt, und die gleiche Selbstfindung, die Schelling in der intellektualen Anschauung erstrebte, ausgesprochen. Nur ist das, was diese Weisen der Erfahrung des Alls oder des Selbstes zu Ungenüge, Ohnmacht und Nichtigkeit verdammte, überwunden. Der Zugang zu diesen Erfahrungen ist jetzt ein anderer. Nicht in der enthusiastischen Schau des Alls noch der unmittelbaren Selbstanschauung können sich Ich und All vereinen. Zurückgeworfen in die endlichen Schranken übernimmt das Selbst den Weg durch alles Endliche hindurch, um die eigne Freiheit wiederzufinden, die es an das All oder in sich selbst verloren hatte. Mit der Einsicht in die Notwendigkeit dieses Weges gewinnt Schelling die Möglichkeit einer Naturphilosophie.

Wenn auch der deutsche Idealismus durch die Erfahrung einer schaffenden Natur sich der Naturwissenschaft entgegenstellen mußte, so kam doch diese selbst durch ihre eignen Versuche, die Einseitigkeiten der Naturbetrachtung nach mechanischen und mathematischen Gesetzen, nach Zahl und Gewicht, zu überwinden, dem deutschen Idealismus entgegen. Sie war damals bemüht, für das organische Leben organische Gesetze zu finden. Dazu kamen die zahlreichen, dicht aufeinanderfolgenden Entdeckungen auf den einzelnen Naturwissenschaftsgebieten, die, in ihrer Tragweite und Anwendbarkeit noch nicht genügend erkannt, sowohl den Naturwissenschaftler zu philosophischen Ergänzungen trieben als auch dem Philosophen ein tätiges Eingreifen in die Forschungs- und Erkenntnisproblematik ermöglichten. Von diesen Ansätzen der Naturwissenschaften sei hier einiges genannt.

In Freiburg stellte Werner die Geologie auf ein sicheres Fundament. Novalis und Baader sind unmittelbare Schüler von ihm. Durch den französischen Gelehrten Hauy wurde die Kristallographie begründet. Auf dem Gebiete der Chemie waren Cavendishs Entdeckung des Wasserstoffs und die des Sauerstoffs durch Priestley bahnbrechend. Die alte Theorie vom Phlogiston, einer besonderen Feuermaterie, die allen Verbrennungserscheinungen zugrunde liegen sollte, der zuerst auch Bergmann, Priestley, Scheele, auch Baader (in seiner Abhandlung vom Wärmestoff) anhingen, wurde auf Grund der Entdeckung des Sauerstoffs durch die antiphlogistische

Theorie Lavoisiers überwunden. Dalton entwickelte zuerst eine Atomtheorie. Bergmann stellte die chemischen Verwandtschaftsgesetze auf. Aus Richters »Anfangsgründen der Stöchiometrie« stammt der Ausdruck Wahlverwandtschaft. Berthollet unterzog die Theorie der chemischen Verwandtschaftsgesetze einer durchgreifenden Kritik. Morveau erfand eine gute chemische Nomenklatur.

Von den in der Chemie gewonnenen neuen Einsichten her suchte man die schon in der Alchemie herrschende Auffassung des Lebens als eines chemischen Prozesses durchzuführen. Der Sauerstoff sollte das Lebenselement selbst sein. Die Atmung wurde als Feuerprozeß aufgefaßt, was man auch für die Heilkunde fruchtbar zu machen versuchte. Besonders Baader hielt immer an der chemischen Auffassung des Lebens als einer gegenseitigen Durchdringung und Begeistung der Stoffe fest. Er glaubte damit schon die mechanistische Naturerklärung für völlig überwunden. Wie nahe kommt dieser physikalisch gemeinten Hypothese sofort die symbolische Deutung von der Selbstverzehrung des Lebens im Feuer! Das Feuer ist, wie Novalis sagt, die »Denkkraft der Natur«; auch Hegel erkannte es als den wirkenden absoluten Begriff in ihr.

Auch auf den Grenzgebieten zwischen Physik und Organik wurden damals die wichtigsten Einsichten gewonnen. Mesmer entdeckte 1775 den tierischen Magnetismus, Galvani 1789 die tierische Elektrizität, die Volta dann als eine besondere Form der Elektrizität überhaupt erkannte. Diese Entdeckungen wurden besonders durch Ritters Arbeit über den Galvanismus im Tierreich (1798) gefördert. Örstedt entdeckte bald darauf, von Ritter angeregt, den Elektromagnetismus. Die Grenze zwischen anorganischer und organischer Welt wurde durch diese Erfahrungen immer fragwürdiger. Man meinte, eine besondere organische Materie, die animalische Lymphe, und eine besondere Gehirnmaterie annehmen zu können. Ritter faßte die ganze Natur als einen galvanisch-organischen Prozeß auf. Novalis übertrug den Galvanismus sogar ins Geistige. Brandis versuchte in seinem Buch »Über die Lebenskraft« 1795 die organische Lebenskraft mit der Elektrizität zu identifizieren, wie übrigens schon Herder es tat.*)

*) Von der Art, wie damals die naturwissenschaftlichen Forschungen durchsetzt und getragen waren von spekulativen Erfah-

Auf dem Gebiet des organischen Lebens wurde besonders Hallers Begriff der Reizbarkeit wichtig. Blumenbach stellte für das Organische den Begriff des Bildungstriebs auf. Von beiden sind Herder und Goethe gefördert worden. Pfaff versuchte dann die Einseitigkeiten Hallers auf empirischem Wege in seiner Schrift über »tierische Elektrizität und Reizbarkeit« zu überwinden. Der Nosologe Brown stellte für den Krankheitsprozeß die Begriffe von Erregbarkeit und erregenden Potenzen auf. Eckartshausen wandte Browns Prinzipien auf alles Organische an. A. v. Humboldt und Reil erwarben sich auf dem Forschungsgebiet der Pflanzenphysiologie den Begriff der Lebenskraft, den dann Schelling in seinen ersten Schriften überwand. Besonders wichtig für Schelling wurde die von Herders »Ideen« angeregte glänzende Rede Kielmeyers über die organischen Kräfte der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion 1793. Seine Dreiteilung ist für den deutschen Idealismus konstitutiv.

Durch die Begriffe von Bildungstrieb und Lebenskraft sollte das organische Leben von mechanischen und chemischen Gesetzen befreit und auf ein eignes Prinzip gestellt werden. Man suchte in diesem einen Prinzip die eine Kraft der Natur zu erfassen und machte (wie auch der junge Schelling) Wärme, Licht, Äther und Elektrizität zu

---

rungen und Bestrebungen, gibt Novalis in einigen Aufzeichnungen über Ritter das lebendigste Bild: »Ritters Gesetz für die Kohärenz. Sein Galvanismus in der anorganischen Natur. Seine Entdeckungen in Beziehung auf Elektrizität. Seine Vermutung, daß die Atmosphäre durch die Erdoberfläche regiert und modifiziert werde. Seine Bemerkung des Zusammenhangs der Volumen-Zunahme und Oxydation. Seine Hypothese des Planeten- und Sonneneinflusses auf die Erdbildungen; Anspielung auf Astrologie. Seine Verknüpfung aller Eigenschaftsverhältnisse in Reihen oder seine komparative Methode. (Realität des Schaffens — komparative Chemie.) Seine Methode, die Kohärenz des Flüssigen durch Tropfenzahl zu bestimmen. Versuch, die spezifische Schwere durch Galvanismus abzuändern — Wägung des Galvanismus. — Ritter sucht durchaus die eigentliche Weltseele der Natur auf. Er will die sichtbaren ponderablen Lettern lesen lernen und das Setzen der höhern geistigen Kräfte erklären. Alle äußern Prozesse sollen als Symbole und letzte Wirkungen innerer Prozesse begreiflich werden. Die Unvollständigkeit jener soll das Organ für diese und die Notwendigkeit einer Annahme des Personellen als letzten Motivs, Resultat jedes Experiments werden. — Ritters Ideen über die Geistigkeit der Sonne.«

Analoga derselben. Selbst die tote Materie sollte von dieser Kraft abhängig sein, zu einem organischen All gehören. Der Gedanke der Alleinheit der Natur wurde besonders im Jenenser Kreis herrschend.*) So gab die naturwissenschaftliche Forschung von allen Seiten her Anregung und Recht zur Gründung der Natur auf letzte Prinzipien, Kräfte und Stoffe. Sie selbst drängte damals darauf hin. Und da die letzten auffindbaren materialen und empirischen Prinzipien vielfältig und hypothetisch bleiben mußten, so war es begreiflich, daß die Naturphilosophen über diese hinaus die Einheit der Natur in geistigen Prinzipien suchten und die Breite des empirisch Erforschten von diesen aus umfaßten.

Wie die Naturwissenschaft zur Naturerfahrung des deutschen Idealismus hinleitet, so auch die Transzendentalphilosophie Kants. Kants Kritik der Urteilskraft und Anfangsgründe der Naturwissenschaft müssen als Vorbereitung zur Geist-Erfahrung der Natur betrachtet werden. Goethe konnte in wichtigsten Punkten an ihn anknüpfen. Hegel bekannte, daß Kant den Weg zur idealistischen Naturphilosophie eröffnet habe, und Schelling vollzog seine philosophische Entwicklung in ständiger Anknüpfung, Abstoßung und Weiterbildung Kants.

Kant will in den »Metaphysischen Anfangsgründen« die Materie dynamisch konstruieren. Er erweist dabei, daß der Begriff der Materie nicht ohne zwei entgegengesetzte Kräfte denkbar ist, deren Möglichkeit selbst aber »nicht begreiflich« ist und die isoliert nebeneinander stehen bleiben. Er konstruiert die Materie also nicht, wie später Schelling, aus entgegengesetzten Tätigkeiten, sondern setzt die Materie der Naturwissenschaft voraus und analysiert und erklärt sie. Die beiden an ihr aufgezeigten Kräfte sind nur ihre Attribute — zwei Attribute, die nicht in einem höheren Dritten, das Baader und Schelling die transitive Grundkraft der Ma-

*) So ist für Ritter die Natur selbst »das Ideal aller organischen Wesen, absolut in sich beschlossen, ewig in sich, . . . bleibend. . . . Weltkörper sind ihre Blutkügelchen, Milchstraßen ihre Muskeln, und Himmelsäther durchströmt ihre Nerven . . . Wo ist eine Sonne, wo ein Atom, die nicht Teil wären, die nicht gehörten zu diesem organischen All? . . . Wo bleibt denn der Unterschied zwischen den Teilen des Tieres, der Pflanze, dem Metall und dem Stein? Sind sie nicht sämtlich Teile des großen Alltiers, der Natur?«

terie, die Schwere nennen, aufgehoben oder vereinigt sind. Kants Konstruktion der Materie ist keine ideelle Konstruktion im Sinne Schellings, sondern nur eine transzendentale Rechtfertigung des Begriffs der Materie behufs »Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft«. Trotz dieser Begrenztheit der Kantischen Aufgabe entnahmen die Nachfolger Kants ihr den Sinn, daß die Materie nicht ohne Kräfte denkbar ist, ja, daß diese Kräfte durch ihre Wechselwirkung die Materie erst bilden. Sie sahen in ihr die dynamische Naturphilosophie vorgebildet. Sie leiteten ferner daraus ab, daß alle Bildung auf einem ursprünglichen Widerstreit beruht; sie ahnten das große Gesetz der Polarität. So sagte Goethe: »Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daß Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden könne. Daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt.«

Wichtiger noch als der Versuch einer dynamischen Erklärung der Materie in den Anfangsgründen ist die Frage nach einer Überwindung der kausal-mechanistischen Auffassung der gesamten Natur durch eine organische in der Kritik der Urteilskraft. Kant erwägt darin die Möglichkeit, ob die Natur sich organisch auffassen ließe und ob diesem Allorganismus der Natur (der »gleichsam ein großes Tier« ist) die Materie und die Mechanik ganz untergeordnet werden könnten. Damit würden wir der Naturforschung eine »immer irgendwie ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organisierte Formen hervorzubringen«. Die Ähnlichkeiten der Natur vom Menschen bis zum Polypen, bis zu den Moosen und Flechten scheinen »eine wirkliche Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter«, »einem gemeinschaftlichen Urbild« zu verbürgen. Wie verhält sich nun diese Idee einer »durchgängig zusammenhängenden Verwandtschaft«, eines organischen Naturalls, zu den naturwissenschaftlichen Erfahrungsmöglichkeiten?

Im Gebiete der anorganischen und allgemeinen Natur ist eine mechanistisch-kausale Erklärungsart möglich. Die tote Natur läßt sich »nach bloß mechanischen Gesetzen« ordnen und

erklären. Im Gebiete der organischen Natur aber versagt der »diskursive Verstand«. Das Organische läßt sich nicht hinreichend kausal begründen; es gehorcht nicht mathematisch-physikalischen Gesetzen; es läßt sich überhaupt nicht erklären. Kant wird hier von einem ursprünglichen Staunen über das Wesen des Organischen ergriffen. Das Organische ist, so sagt er, nicht Ursache von etwas Anderem, sondern Ursache und Wirkung seiner selbst — ein »organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen«. Das organische Leben habe die »unerforschliche Eigenschaft, sich selbst zu bilden«, das »produktive Vermögen«, »ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorzubringen«. Es besteht in sich selbst und pflanzt sich aus sich selbst fort. Es ist Zweck seiner selbst; es hat »innere Zweckmäßigkeit«, »innere Form«. »Genau zu reden, so faßt Kant seine Charakteristik zusammen, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.« Wir können also die bekannten Naturgesetze der Materie nicht auf sie übertragen. Sie kann weder erklärt, noch durch Analogien verstanden, noch ästhetisch beurteilt werden. Sie ist weder Maschine noch Kunstwerk.

Was folgt nun für Kant aus der Ohnmacht des menschlichen Verstandes und Urteilsvermögens vor dem Wunder des organischen Lebens? Hier müßte Kant die menschlichen Erkenntnisvermögen so ausweiten oder umwandeln, daß sie das Organische zu umfassen vermöchten; er müßte für den neuen Gegenstand ein neues Organ in sich aufschließen; sonst könnte er in die »verborgensten Geheimnisse«, den »innern Grund« der Natur nie einen Blick tun. Kant gibt die Antwort, daß sich der Organismus, wo nicht kausal erklären, doch nach Zwecken beurteilen lasse. Damit stellt er eine »ganz andere« Kausalität her. Aber diese teleologische Betrachtung bleibt der inneren Zweckmäßigkeit des Organischen äußerlich. Sie geht nicht das Wesen des Organischen an, sondern nur unsere Erkenntnis desselben. Sie ist objektiv nicht erweisbar, nicht an sich, nur für uns, also eine subjektive Maxime, ein regulatives, heuristisches Prinzip. »Der Begriff der Zweckmäßigkeit« ist »ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber die Bestimmung des Objekts selbst nichts angehender Begriff.« Auch die Betrachtung der Natur nach Zwecken kann also nicht genügen. Wenn der Organismus Zweck seiner selbst

ist, so kann eine Beurteilung desselben »nach« Zwecken ihm nicht entsprechen. Es wird ihm damit wieder eine äußerliche, wenn auch höhere Kausalität untergelegt.

Über die beiden Prinzipien der Betrachtung der Natur nach Kausalreihen und Zwecken erhebt Kant nun »die Idee von einem andern möglichen Verstande als dem menschlichen«, der »nicht wie der unsrige diskursiv, sondern ... vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen«. Die »Vorstellung des Ganzen« ergibt so den »Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile«. Diesem anschauenden Verstand wird dann ein »übersinnliches Substrat« zugeordnet. »So würde ein übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu dem wir selbst mit gehören.« Die Denkbarkeit eines solchen Verstandes bringt Kant auf die Frage, »ob nicht in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweck-Verbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen« und so eine »große und sogar allgemeine Verbindung« jener Prinzipien möglich sei.

Kant hatte sich die Idee eines das Ganze anschauenden und die Teile einbegreifenden Verstandes schon im Aussprechen derselben versagt und ebenso auf die Ableitung des für möglich gehaltenen übersinnlichen Substrats der Natur verzichtet. Aber diese abgeschnittenen Ideen hatten für Kants Leser Goethe, Schelling und Hegel eine ungeheure Werbekraft. Goethe meinte in einem späteren Aufsatz über »anschauende Urteilskraft«, die Erkenntnis der Teile vom Ganzen her, die Kant ein »Abenteuer der Vernunft« genannt hatte, immer vollziehen zu können. Schelling ging schon in der »Weltseele« an die Ableitung eines geistigen Substrats der Natur.[2]) Der Organismus war für ihn das Schema alles Lebens und somit der Grund »einer allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt«. Er machte als »intellektuale Anschauung« die Kantische Idee des intuitiven Verstandes zum Schlüssel der Natur. Ebenso ging Hegel in dem Jenenser Aufsatz »Glauben und Wissen« über Kants kritische Klugheit hinaus. Er hielt die Idee des anschauenden Verstandes für die der Philosophie einzig angemessene und erklärte den Organismus für die »reelle Vernunft«. Er zerstörte damit die Unterscheidung Kants von Ansich und Füruns, die diesen nicht zu einer vollgültigen

Erkenntnis des Wesens des Organischen hatte kommen lassen. Auch in der Naturphilosophie ging der deutsche Idealismus über Kant hinaus, aber durch ihn hindurch.

C. Die Hauptzüge der Natur des deutschen Idealismus.

Goethe hat in seinem zu Beginn der 80 er Jahre geschriebenen Aufsatz »Die Natur« das Naturbild des deutschen Idealismus als Ganzes zuerst umrissen.

I. Die Natur ist Genie. »Sie ist die einzige Künstlerin« — auch Herder und Baader bezeichneten sie als »Allkünstlerin« und Schelling machte sie zum schöpferischen Subjekt. »Aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten, ohne Schein der Anstrengung zu der größten Vollendung, zur genauesten Bestimmtheit. . . . Jedes ihrer Werke hat ihr eignes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles eins aus.«

II. Die Natur ist Alleinheit. Sie nimmt selbst den Menschen in ihren Kreislauf auf, umgibt und umschlingt ihn. »Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.« »Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerspricht; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will.« Sie schafft sich Gefühl und Sprache des Menschen, um sich zu fühlen und auszusprechen. »Ich sprach nicht von ihr . . . alles hat sie gesprochen.«

III. Die Natur ist Werden und Verwandlung. »Sie schafft ewig neue Gestalten. . . . Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff.« Das Gleiche meinte Herder in der Annahme fortwirkender Kräfte. Hegel bildete nach diesem Werden die ganze Begrifflichkeit um. Schelling sagte schon in den »Abhandlungen«: »Die transzendentale Philosophie . . . ist . . . aufs Werdende und Lebendige gerichtet; denn sie ist in ihren ersten Prinzipien genetisch und der Geist wird und wächst in ihr mit der Welt.«

IV. Die Natur ist Intelligenz. »Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eignen allumfassenden Sinn vor-

behalten.« Ähnlich sagt Schelling, der Natur und Intelligenz in Eins setzt, daß sie »auf magische Weise weiß«.

V. Die Natur ist »ein sich selbst widersprechendes Wesen«, wie Goethe 1828 von der Naturauffassung seines früheren Aufsatzes sagt. Schon in diesem Aufsatz fehlt also nicht die Polarität. Die kühne und sichere Art, Widersprüche gegeneinander zu stellen, sich gegenseitig ergänzen und ineinander spiegeln zu lassen, bestimmt das Wesen der Natur. Schon hier verfährt Goethe nach seinem großen Darstellungsgesetz, das Lebendige »in Widersprüchen auszudrücken«: »Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus Individuen. Sie baut immer und zerstört immer. . . Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen.«

Goethe hat die hier ausgesprochene Auffassung der Natur in einer »Erläuterung« zu seiner späteren Einsicht hinzuentwickeln und zu ergänzen versucht. Er sagte, die Anschauung, die dem Aufsatz fehle, sei die der »zwei großen Triebräder aller Natur: der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sichs der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen — wie derjenige allein nur zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen.«

Der Begriff der Polarität.

»Die Welt«, sagt Schelling in den ‚Abhandlungen', »besteht nur in dieser Expansion und Kontraktion des Geistes — ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing in seiner Unterredung mit Jakobi Leibnizen geliehen hatte.« Von Leibniz und Lessing beeinflußt, hat zunächst Herder in »Erkennen und Empfinden«, dann in »Gott«, beide Male in enger Verbindung mit dem Urphänomen des Magneten diese Einsicht ausgesprochen. Von Herder erregt, sehen wir schon in der Abhandlung »Vom Wärmestoff« Baader die gleiche Idee ergreifen: Die Polarität von »Bindung und Befreiung« scheint ihm der »Schlüssel« zur Natur, »weil ja, wie sich Herder . . . so schön und wahr ausdrückt, der ganze lebendige

Kreislauf der Schöpfung der zu sein scheint, daß das Flüssige fest und das Feste flüssig, das Feuer entwickelt und wieder gebunden, die lebendigen Kräfte mit Organisationen beschränkt und wieder befreit werden.« Goethe bildete die Polarität in dem Aufsatz über die Natur bereits vor und sprach sie 1790 als Gesetz des Gestaltwandels der Pflanze, als »abwechselnde Wirkung der Zusammenziehung und Ausdehnung, wodurch die Natur endlich ans Ziel gelangt«, aus. Dasselbe Gesetz ging ihm 1791 am Phänomen der Farben auf, die als ein ewiger Kampf von Licht und Finsternis, von Taten und Leiden des Lichts begriffen werden müssen. »Wirkung und Gegenwirkung beider ist nicht zu verkennen.« Nicht, wie er später meinte, aus Kants »Metaphysischen Anfangsgründen« ging ihm »die Urpolarität aller Wesen« hervor, sondern höchstens aus Schellings Naturphilosophie, der in der »Weltseele« und im »Entwurf« von einer »Metamorphose des Universums« als eines Wechsels von Expansion und Kontraktion gesprochen hatte.*) Schelling regte Goethe an, das Gesetz der Polarität universal zu sehen: »Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen ist das Leben der Natur; das ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.« Eine Lehre von der Polarität ist endlich auch Schellings Lehre von Licht und Schwere.

Baader hatte in einer Anmerkung der »Beiträge zur Elementarphysiologie« diese Polarität schon angedeutet: »Diese Rückkehr des Einzelnen in seine zeugende Einheit, diese Wurzelextraktion macht mit der entgegengesetzten Exponentiation oder Zeugung das Wechselspiel des Lebens der Natur als gleichsam eines Ausatmens ihrer Kraft in zahllose einzelne Individuen und eines Einatmens derselben zur abermaligen Hervorbringung neuer Individuen aus.« In der Schrift über das pythagoreische Quadrat suchte er dann den bloßen Naturdualismus von Kant und Schellings ersten Schriften zu überwinden. Er verband Attraktions- und Repulsionskraft, die

*) Wie Schelling die gesamte Natur als einen »ursprünglichen Magnetismus« faßte, so sagt Hegel in der Enzyklopädie: »Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich vornehmlich darbieten mußten, als der Begriff sich in der bestimmten Natur vermutete und die Idee einer Naturphilosophie faßte. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffes . . . dar.«

»begriffenen zwei Elemente« in der Schwere, dem »begreifenden, festhaltenden Prinzip«, dem »Träger (der Substanz) der beiden übrigen«. Diese dritte Kraft der Natur, die Schwere, erkennt Baader als das »unsichtbare Erde-Prinzip (unsere gemeinsame Mutter Rhea oder Vesta), . . . die Quelle aller Formen und Bildungen«. Diesem spekulativen Begriff der Schwere, den Schelling dann von Baader übernahm, setzte Baader ein viertes Prinzip polar entgegen, durch das das in der Schwere ruhende Leben in ewiger Bewegung erhalten wird. Mit einem »Aushauch von oben fährt Leben und Bewegung in die tote Bildsäule des Prometheus, und der Puls der Natur schlägt, — Alles, was da ist und wirkt, lebt also nur vom Einhauch, vom Atmen dieses all-belebenden Prinzips — der Luft«. Schelling nannte dasselbe Prinzip das Licht und ließ das ganze Leben der Natur in einer Polarität von Licht und Schwere bestehen. Die Schwere ist für ihn der »Grund von Sein«, die »Wurzel der Dinge«, die »Einheit in der Unendlichkeit«, das Licht die »Ursache der Realität«, das »Exponentiierende dieser Wurzel«, die »Unendlichkeit in der Einheit«. Die Schwere ist »die ewige Nacht, ein Abgrund ewiger Stille und Verborgenheit, in dem die Dinge ohne eignes Leben sind«; sie ist der »unterirdische Jupiter«, das »empfangende, mütterliche Prinzip« der Natur. Das Licht entreißt die Dinge der Macht der Schwere und gibt ihnen besonderes Leben in sich. Beim ersten Strahl des Lichtes blüht gleichsam das Leben der Dinge aus dem Grunde der Schwere hervor. Es ist das »väterliche«, solare Prinzip der Natur. »Schwanger von Licht gebiert die Schwere die besonderen Formen der Dinge und entläßt sie aus ihrem fruchtbaren Schoß zum eignen Leben.« Das gesamte Leben der Natur ist diese Wechselwirkung von Licht und Schwere, Ausatmen und Einatmen, Befreiung und Bindung der Kräfte. Auch Hegels Jenenser Naturphilosophien stehen im Banne dieses großen Gesetzes. Hegel faßte selbst das Leben des Volkes als eine solche Polarität auf.

Der Begriff der Steigerung.

Der Begriff der Steigerung hängt mit dem der Polarität aufs engste zusammen. Das zeigt schon Goethes Metamorphose der Pflanze, deren regelmäßige Entwicklung er eine fortschreitende nennt. Der Gestaltwandel der Pflanze läßt sich »immer

stufenweise wirksam bemerken« und steigt »durch Umwandlung einer Gestalt in die andere, gleichsam auf einer geistigen Leiter, zu jenem Gipfel der Natur, der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter hinauf«. Steigerung entsteht nur durch Polarität. In der Polarität spricht sich »nicht eine Fortsetzung des unveränderten Selbigen ins Unendliche« aus. »Gliederung ohne Steigerung gibt uns kein Interesse; wir landen da, wo uns am meisten zugesagt ist: gesteigerte Gliederung, sukzessive gegliederte Steigerung«. Was sich nicht steigert, wie die Wurzel der Pflanze, ist unwichtig. Bei der Betrachtung der Natur, die sich selbst steigert, müssen wir »in aufsteigender Linie der Idee begegnen« können. Das Lebendige hat so einen »höchst geistigen« Maßstab in sich. So müssen wir z. B. auch in der Zoonomie dem Lebendigen eine »geistige Kraft unterlegen«. Ausdrücklich eingeführt hat Goethe diesen Begriff der Steigerung erst in den didaktischen Teil der Farbenlehre (1810). »Die Steigerung erscheint als eine Insichselbstdrängung, Sättigung, Beschattung der Farben«. So steigert sich z. B. »Blau in das schönste Violett«.

Der Begriff der Steigerung als Läuterung des Stofflichen zum Geistigen ist zunächst von Herder angeregt. Herder spricht oft von der »Hinaufläuterung« der Lebenskräfte bis zum Lebensgeist. »Es herrscht also allerdings nicht nur ein Zusammenhang, sondern eine aufsteigende Reihe von Kräften.« »So läutert sich alles hinauf, höheres Leben muß von geringerem durch Aufopferung und Zerstörung werden« — eine »Transformation in höhere Lebensformen«. Ähnlich sagt Goethe, daß die Metamorphose »dergestalt sich veredelnd fortschreitet, daß alles Stoffartige, Geringere, Gemeinere nach und nach zurückbleibt und in größerer Freiheit das Höhere, Geistige, Bessere zur Erneuerung kommen läßt«.

Polarität und Steigerung zusammen, jenes das Wesen der Materie, diese das des Geistes bestimmend, bilden wieder eine Art Polarität. Keins ist ohne das andere wirksam und denkbar. Durch die Polarität wird die Steigerung gehemmt und in einen ewigen Kreislauf zurückgeschlungen. Die Polarität selbst hat die Steigerung in sich; diese Einheit ist durch die »Spiraltendenz« vorstellbar.

Mit dem Begriff der geistigen Steigerung ist zugleich auf den Entwicklungsbegriff des deutschen Ide-

alismus hingedeutet. Die Stufenfolge des Lebens wird für den Idealismus nicht von einem zeitlich Ersten, das irgendwie als Urschleim aus einem Sumpfe sich bildet, sondern von einem geistig Ersten, dem Typus bestimmt. Die Stufenfolge des Organischen z. B. ist so eine Folge von Entwicklungsformen des Typus (der eine Idee ist). Erkläre ich das organische Leben aus einer realen, zeitlichen Abstammung, so lege ich ihm eine ihm fremde Gesetzmäßigkeit (die mechanisch-kausale, die nur für die anorganische Natur gelten kann) zugrunde. Durch den Vorrang des Geistigen vor dem Zeitlichen ergibt sich für den Idealismus eine Stufenfolge des Lebens, die nicht so sehr ein entwicklungsgeschichtliches Nacheinander in der Zeit als ein ideelles Zugleichsein ist, ein ewiger Kosmos von immer vorhandenen Lebensformen, die nach dem Grade ihrer Geistähnlichkeit und Begriffsdurchdrungenheit abgestuft sind. Steigerung bedeutet keine kausale Deszendenz, sondern eine ideelle Potenzierung, die sich vor dem geistigen Auge des Menschen an der Natur bildet. Von diesen geistigen Maßstäben und Gliederungen aus erhält dann auch die Frage nach dem geschichtlichen Gewordensein der Lebensformen Sinn und Licht. Diese Frage nach der zeitlichen Entwicklung wird also nicht ausgeschlossen, aber auch nicht einseitig kausal-naturwissenschaftlich zu lösen versucht. Eine solche Frage kann nur von der Idee, vom Typus aus beantwortet werden. Die deutschen Idealisten haben dies zu tun versucht. Ihre Entwicklung der Natur ist eine ideelle Stufenfolge, eine geistige Steigerung.[1])

Schelling denkt den Begriff der Steigerung in dem der Potenz. Hegel macht aus Schellings Potenzen Wirklichkeitsgrade des Begriffs und Momente von geistigen Ganzheiten. Noch Schopenhauers Annahme von Willensstufen der Natur ist von dem idealistischen Entwicklungsbegriff bestimmt.

Die Idee der Weltseele oder des Äthers.

Auch für diese uralte Idee gab Herder in dem Aufsatz »Erkennen und Empfinden« und in den »Ideen« einen neuen Anstoß. »In den tiefsten Abgründen des Werdens, wo wir keimendes Leben sehen, werden wir das unerforschte und so wirksame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen: Licht, Äther, Lebenswärme benennen und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles

belebet. . In Tausend und Millionen Organe ausgegossen, läutert sich dieser himmlische Feuerstrom immer feiner und feiner; durch sein Vehikulum wirken vielleicht alle Kräfte hinieden und das Wunder der irdischen Schöpfung, die Generation ist von ihm unabtrennlich.« In diesem alles durchdringenden Flammenstrom werden Polarität und Steigerung zusammengedacht. Herder nennt ihn gern einen »elektrischen Strom« und stellt ihn sich auch als Magnetismus vor. »Der große Magnetismus in der Natur, der anziehet und fortstößt, ist lange als Seele der Welt betrachtet worden.«

Schon zwei Jahre nach Herders Ideen suchte Baader die Herderschen Ahnungen in seiner Theorie vom »Wärmestoff« (1786) anzuwenden. Er bezeichnet den Äther als »eine selbständig elastische, allverbreitete, zarte und unsichtbare Materie, die in immerwährender Bewegung und Tätigkeit als Allgebieterin und Allzerstörerin . . ., folglich als eigentliche Weltseele mit ihrem alles durchdringenden Hauche . . . alles belebt«. Dieser »unsichtbare Weltgeist« ist ein »allausgegossenes Fluidum«, »jene Urwärme der Schöpfung, die als brütender, lebensschwangerer Geist . . . wirkt«. Er ist »das eine Prinzipium all dieses Regens und Lebens in einen himmlischen Feuerstrom«, das »bewegende Agens« auch der toten Natur, der »Pulsschlag der Schöpfung«, die »innere durchwirkende Triebfeder, die den innern Zwist und die Gärung der Kräfte anfacht und unterhält«. In den »Beiträgen zur Elementarphysiologie« (1797) setzt Baader diesen Äther auch mit dem Urflüssigen, dem »allgemeinen Samen« zur Gebärung und Bildung des Festen, dem »Werkstoff des Lebens« gleich — »ein bedeutendes Symbol für die Nichteinheit oder Konfusion, welche der Gründung der Welt vorging«! Schelling, Novalis und Hegel machten sich diese Idee des Urflüssigen, der »absoluten Flüssigkeit« als der »Mutter aller Dinge« durchaus zu eigen.

Im Ätherbegriff Baaders handelt es sich also um die Behauptung einer »Materie, die . . . keine Materie, sondern ein diese von innen heraus begeistendes, belebendes Prinzip, eine Weltseele oder ein Weltgeist ist. Die Alten nannten sie bedeutend die Veste (Himmel als Träger und Emporhalter)«. Der Äther ist eine Idee, in der Geist, Kraft und Materie vereinigt gedacht werden müssen. Er ist der von Kant geforderte geistige

Realgrund, das übersinnliche Substrat der Natur. Diese Idee wird von Baader noch nicht abgeleitet; sie leuchtet aber gleichsam immer wieder aus seiner dichtgedrängten Gedankenfülle heraus.

Schelling unternimmt in der Weltseele die transzendentale Rechtfertigung der Äther-Idee. Er stellt sich die Aufgabe, ein Prinzip zu finden, das über den Gegensatz von Mechanismus und Organismus übergreift und zwischen ihnen vermittelt. Dieser »gemeinschaftliche Prinzip, das zwischen anorganischer und organischer Natur fluktuierend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Tätigkeit in dieser enthält, das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes und Besonderes sein kann« ist der schon in den »Ideen« als »Prinzip des Lebens« und »Geist« angekündigte Äther, mit dem dann auch Hegel seine Jenenser Entwürfe zur Naturphilosophie beginnt.

In der ersten Abhandlung der Weltseele »über die erste Kraft der Natur« sucht Schelling den Ätherbegriff von der anorganischen Natur her deutlich zu machen.*) Es muß, so schließt er, eine »erste Kraft der Natur« geben, »die Idee eines organisierenden, die Welt zum System bildenden Prinzips«, den »Begriff einer allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt«. Dieses »Positive an sich selbst ist absolut Eines; daher die uralte . . . Idee der Urmaterie (des Äthers), die, wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahllose Materien (als einzelne Strahlen) sich ausbreitet«. Eine solche Urkraft oder Urmaterie als »menstruum universale« muß angenommen werden, da alle sonstigen materialen Prinzipien schon in »reeller Entgegensetzung«, d. h. in einer Mehrheit von Kräften gedacht werden müssen. Selbst höhere Kräfte der Natur wie das Licht sind nur Erscheinungen jener »höhern Materie«. Vom Äther aus allein können Licht, Wärme, Atmosphäre und Elektrizität bestimmt werden als Wiederholungen eines »allgemeinen Dualismus« auf verschiedenen Stufen. (In den »Ideen« war noch das Licht die Urkraft der Natur.) Das

*) Schelling kämpft hier (wie Baader) gegen den mechanistisch-hypothetischen Ätherbegriff der klassischen Mechanik (Newton, Euler, Le Sage).

magnetische Prinzip kommt »vermöge seiner durchdringenden Kraft« dem Äther am nächsten.

In der zweiten Abhandlung der Weltseele »über den Ursprung des Organismus« wird das organische Leben in den Blick genommen. Die Natur ist für Schelling ursprünglich organisch. Die anorganische Natur ist nur eine erstarrte organische. Jene läßt sich durchaus als das Analogon dieser begreifen, aber nicht umgekehrt diese als Analogon jener. Die organische Konstruktion der Natur muß darum »wenigstens Sinnbild der Konstruktion alles Produkts sein«. Selbst die anorganische Natur ist dann »organisiert, belebt«. So wollte auch Baader »in der anorganischen Natur das lebendige Innre« zeigen können. Es schwebt Schelling schon hier die *natura naturans*, die schaffende Natur vor. Wo organische und anorganische Natur nur als Gegensätze gedacht, nicht auf einen »gemeinschaftlichen Ausdruck« gebracht werden, wird die Natur als *natura naturata*, als tote Natur vorgestellt. Bei der Betrachtung der Natur als eines schöpferischen Ganzen »verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus«; »ein und dasselbe Prinzip verbindet« beide. Wie das Organische über das Unorganische übergreift, so dieses Prinzip über ihren Gegensatz: die »ursprünglich produktive« Natur »schwebt über beiden«. Dieser »absolute Organismus«, diese »ursprüngliche Organisation« besteht nicht, wie Humboldt, Brandis und Reil angenommen hatten, in einer Kraft, der Lebenskraft oder dem Bildungstrieb, sondern in einem Zusammenwirken von drei Kräften, die Schelling im Anschluß an Haller, Herder und Kielmeyer mit Irritabilität, Sensibilität und Reproduktion bezeichnet. »Der Gegenstand unserer Untersuchung, so faßt Schelling zusammen, ist der Ursprung des Lebens. Das Leben aber besteht in einem Kreislaufe, in einer Aufeinanderfolge von Prozessen, die kontinuierlich in sich zurückkehren, so daß es unmöglich ist, anzugeben, welcher Prozeß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere, welcher der spätere sei. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles zugleich ist.« Diesem Zusammenwirken von Kräften zu und in einem Ganzen liegt also ein Prinzip zugrunde, das, »obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst formlos (ἄμορφον) und nirgends als bestimmte Materie darstellbar« ist. »Das Prinzip des Lebens

ist nicht von außen in die organische Materie . . . gekommen . . ., sondern umgekehrt, dieses Prinzip hat sich die organische Materie angebildet.« »Da nun dieses Prinzip die Kontinuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält (als ihr gemeinschaftliches Medium) und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther . . . für Eines hielten.«

Die Natur ist ein allbeseeltes Wesen; eine allgemeine Seele herrscht in ihr. Das ganze Leben der Natur ist ein Wirken in dem geistigen, allverbreiteten Medium des Äthers. Mit dieser Einsicht ist die »Deduktion des übersinnlichen Substrats der Natur« geleistet. Im Äther sind Materie und Geist eins. Der Äther ist gleichsam das Lebensblut des Geistes. So sagt es Hegel in der Phänomenologie: »Diese einfache Unendlichkeit oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, sowie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein.«*)

Der Ätherbegriff ist die erste Form der Schellingschen absoluten Identität, d. h. der »höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt«. Sie ist in allem, alles ist in ihr. Die Identität wird von Schelling selbst 1801 mit den Bestimmungen des Äthers charakterisiert: sie ist »das allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge«; »in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten.« Alles Leben ist in diesen Äther der absoluten Identität getaucht, verschlungen, verzehrt. Es kommt aus ihm und kehrt in ihn als in den »Inbegriff aller Form« zurück. Von der Idee des Äthers aus können Schelling und Hegel die Natur konstruieren, weil sie selbst aus dieser

*) Schon im Naturrechtsaufsatz sagte Hegel, der »die Natur durchdringende Äther« sei »das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur« und »die Idealität ihrer erscheinenden Formen«.

Identität von Geist und Materie hervorgeht. Der »verständige Äther«, die Weltseele schafft und gestaltet sich selbst.

Der Äther ist nicht nur ein abstrakter naturphilosophischer Begriff, sondern ein bei allen deutschen Idealisten vorherrschendes Erleben der Teilhabe an einer lebendurchdrungenen, reinen, geistigen Welt. So rühmt Hölderlin den Äther als die Seele und das Element der »lebendigen Welt«:

»Der Äther hält die unendlichen Weltengewölbe
Wie ein heilig Gefäß und gießt in Flammen und Wassern
Göttlich Leben ins Herz der Welt aus der unerschöpflichen
Urne.«

Schelling sagt von ihm im »Bruno«, er sei der »König und Vater aller Dinge«, der »in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg lebt«. Diese königliche Seele der Welt wirkt auch im »Gemüt der ewigen Natur«. »Wie die Sonne frei im Firmament steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüt der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam die göttliche Einbildungskraft derselben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseins, welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt. .«

Auch bei Hegel ist diese Idee des Äthers stark ausgeprägt. Der Äther ist für ihn »der bestimmungslose selige Geist, die unbewegte Ruhe, . . die Substanz und das Sein aller Dinge, sowie die unendliche Elastizität«. Besonders in dem ersten Jenenser System hat Hegel ausführlich auf sein Wesen reflektiert. Als »absolute Materie« und sich »auf sich selbst beziehender Geist« bildete der Äther den Übergang von der Logik zur Naturphilosophie. Die Sterne werden als die Worte des Äthers, in denen er sich selbst vernimmt, gedacht. Auch das organische Leben beginnt mit dem Äther: »Das Leben ist wesentlich diese vollkommene flüssige Durchdringung aller Teile desselben, der Äther, der wirklich ist.« So besteht schließlich auch das Bewußtsein in einer »ätherischen Identität« und das Wesen des Volkes wird so charakterisiert: »Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen hat, die absolut einfache lebendige einzige Substanz.«[2])

D. Der methodische Zugang zum Geist der Natur.

Mit der Hinwendung zur Natur und der Einsicht in ihr geistiges Wesen als eines auf Spannung und Steigerung beruhenden Wirkungszusammenhanges, als eines Wirkens im Äther, als eines Werkes des Geistes, ist eine »höhere« Erfahrungsart der Natur, ein Anschauen mit den »Augen des Geistes« aufgegeben. Es wiederholt sich hier Fausts Frage: »Wo faß ich dich, unendliche Natur?« Schelling verspricht in seinen »Ideen«: »Es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur«. Dieses »geistige Organ«, das »Vermögen der Anschauung zu üben, muß der erste Zweck jeder Erziehung sein.« Die intellektuale Anschauung ist, wie Novalis sagt, der »Schlüssel des Lebens«. Auch Baader war um eine methodische Gründung dieses höheren Erkenntnisvermögens, der »inneren Anschauung«, des »inneren Sinnes« bemüht.*) Es wird im deutschen Idealismus versucht, die Kantische Idee des anschauenden Verstandes als eigentlichen Zugang zum Wesen der Dinge zu sichern und auszubilden.

1. Die Analogie.

Für Herder ergibt sich die höhere Erkenntnisart der Natur unmittelbar aus dem Erlebnis der Ätherkräfte. Der

*) Die »äußere Anschauung« galt ihm als »Grenze zwischen zweien Innern«. »Der äußere Sinn tritt nämlich da ein, wo der innere begrenzt und reflektiert wird, gleichsam als Brandung des letzteren.« Baader dringt immer auf »den Geist, das Wirkende«, die »spürbare virtuelle Energie des wahrhaft Inneren«. »Überall leuchtet nun hier bei der Urteilskraft der Satz vor, daß die äußere Ursache bloß als Reiz, Funke oder Same zu betrachten sei, welcher der innern Naturkraft (Einbildungskraft im weitesten Sinne) nur das Schema darbietet.« Er verbindet die Idee der »Vernünftigkeit der Natur als Bildnerin (ihre Vernehmbarkeit)« mit dem Gedanken eines »unserm innern Sinnenstoff analogen Innern in jedem Körpergebilde«. Durch solche Weiterbildungen der Ansätze Kants und Herders wird Baader auf eine an Hegel anklingende Bewußtseinslehre geführt: » . . . hier ist das Auge unseres Gemütes zugleich das Leuchtende, das sein Licht . . . auf die dunkle Wolke der Erscheinungen hinauswirft und das also überall nur in Farben und fremden Gestalten sich verlierend, sich selber nicht wahrnimmt, solange es nicht auf ein ähnliches Auge trifft, das hier . . . als Spiegel wirkt, und ihm das Erkennen des Selbsterkanntseins, das Vernehmen des Selbstvernommenwerdens zurückgibt.«

»große allgegenwärtige Lebensgeist« wirkt in Allem, auch in der menschlichen Seele. »Je mehr wir . . . das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur sinnend ansehen, desto weniger können wir umhin, . . alles mit unserer Empfindung zu beleben.« »Der empfindende Mensch fühlt sich in alles [hinein], fühlt alles aus sich heraus und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge«; er fühlt alles, weil er es selbst ist. In der Empfindung ist der Mensch mit der Weltseele durchdrungen und verbunden. Seine Empfindung ist Kraft des Äthers, »innerer Äther«. Wie der Äther selbst alles zur Einheit macht, so ist er im Menschen »die innigste Kraft, aus Vielem, das uns zuströmt, ein lichtes Eins zu machen«. Im Äther der Empfindung fließt das Lebendige zusammen und wird Eins. »Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenflusses meistens Einbildung«. Erkenntnis ist so für Herder Aneignung, Assimilation, Verwandlung des Geistes der Natur in das Selbst, ein Einswerden mit dem Gegenstand im Medium der Empfindung.

Verbunden im Äther, müssen wir »überall Ähnlichkeit mit uns fühlen«. Die Seele nimmt in aller Natur eine »herrschende Ähnlichkeit der Hauptform« wahr. Hiermit konstituiert Herder das Erkenntnisprinzip der Analogie. Alles ist ähnlich; darum muß es nach Analogien deutbar und begreiflich sein. »Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer.« Es gibt »keinen anderen Schlüssel, ins Innere der Dinge einzudringen, als den Alles zum Ähnlichen schaffenden großen Geist, der mich anwehet und mir im Kleinen und Großen . . . einen Gang, einerlei Gesetze zeigt«. Die Analogie ist also nicht nur eine subjektive Form; sie ist dies auch, weil die Natur selbst »eine fortgehende Analogie« ist. Herder spricht oft von der Analogie als dem »Gang Gottes in der Natur«, von der »großen, durchgehenden Analogie der Natur«. Die Analogie ist ein objektives Sein, eine seiende Wirkung, das geistige Band der Schöpfung selbst. Der Mensch ist »in diesen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeiten« der Natur hineingesetzt. Darum kann Herder die Natur »eine Analogie zum Menschen« nennen. Nur darum ist sie auch »mein Gepräge«, ein subjektives Prinzip. Als Erkenntnisform ist sie dem Menschen »das redende Vorbild Gottes in allen Werken«, das Gefühl von dem »Einen, der in aller Mannigfaltigkeit herrscht«, »das widerglänzende Bild seines in meinem Geiste«, eine Brechung und

Steigerung des einen »Stromes der Gotteskraft«. Erkenntnis durch Analogien ist so ein Vorgang im Wirkungsganzen des geistigen Kräftealls der Natur, ein Organ des Geistes der Natur, eine Selbsterschließung des inneren Grundes von Seele und Welt. Die Analogie ist für Herder das, was Schelling in den Ideen als »jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste spricht«, bezeichnet.

Herders Denken ist ein analogisches Denken. Schon im »Reisejournal« (1769) betätigt er dieses Denken: »Wasser ist eine schwerere Luft; Wellen und Ströme sind seine Winde, die Fische seine Bewohner; der Wassergrund ist eine neue Erde.« »Ich werde in den Herden ziehender Heringe die Geschichte wandernder nordischer Völker finden. Welche große Aussicht auf die Natur der Menschen und Seegeschöpfe und Klimaten, um sie und eins aus dem Andern und die Geschichte des Weltganzen zu erklären.« Mit ihr deutet er z. B. das Wesen von Pflanze und Mensch: »Wie also die Blume dastand und in aufgerichteter Gestalt das Reich der unterirdischen, noch unbelebten Schöpfung schloß, um sich im Gebiet der Sonne des ersten Lebens zu freuen, so stehet über allen zur Erde Gebückten der Mensch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen stehet er da, als ein Sohn des Hauses den Ruf seines Vaters erwartend.« Herder denkt die Altersstufen des Menschenlebens und die Geschichte der Menschheit analog den »Lebensaltern der Pflanze«. Ebenso schließt er analog den fortwirkenden organischen Kräften auf die Unsterblichkeit. Die Analogie führt ihn auf Wahrheiten der Religion usw.

Durch Herders Analogiebegriff fühlte sich der junge Baader gleichsam aus dem Agnostizismus erlöst. Schon dessen Lehrer Sailer wandte ihn für die Naturerkenntnis an. Ohne diesen universalen Analogiebegriff ist auch Schellings Naturphilosophie nicht denkbar. Schelling erschließt sich mit Hilfe der Analogie die Grunderscheinungen der Natur. Sein ganzes System läßt sich als ein System von Entsprechungen auffassen. Auf allen Stufen »repräsentieren«, »repetieren«, »wiederholen«, »entsprechen« sich die gleichen Urphänomene. Für ihn ist z. B. »das Geschlecht die Wurzel des Tiers, die Blüte das Gehirn der Pflanze«; »das Tier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser«. Den Urgegensatz von Licht und Schwere findet Schel-

ling in der Himmelsmechanik als Zeit und Raum, im Organischen als Tier und Pflanze, auf der Stufe des Menschen als Mann und Weib und endlich im Bereich des Religiösen als Freiheit und Grund wiederholt. Die organische Natur ist »nichts Anderes als die in der höheren Potenz sich wiederholende unorganische«, d. h. eine Analogie derselben. Ebenso ist Hegels Jenenser Naturphilosophie durch ein starkes Zusammengehen des Begriffs mit der Analogie bestimmt. Die Schwere z. B. ist ihm »der reine Verstand oder die Kraft, welche nichts Substantielles hat«; »das Warme ist die zu sich zurückgekommene Schwere«; »die Sinne sind der satte, erfüllte Raum«.

Allerdings bürdet Herder der Analogie, indem er die Geisterfahrung der Natur ausschließlich mit ihr vollzieht, zuviel auf. Sie allein kann nicht genügen. Die Analogie stiftet zwar die Verwandtschaft der Erscheinungen, aber sie erschließt nicht deren gemeinsamen Grund. Sie kann ihn nur ahnen lassen. Sie kann das geistige Band der Schöpfung nur ermöglichen, aber nicht herstellen. Sie zeigt nur die Verwandtschaft der Dinge, nicht ihre Wurzel. Der Rückschluß auf den »gemeinschaftlichen Grund« des Ähnlichen, den Schelling besonders im »Entwurf« ebenso wie Herder unvermittelt vollzieht, liegt nicht im Bereich des analogen Denkens selbst. Dies deutet Herder selbst an, wenn er sagt, daß wir, auch wenn wir »auf die gesamte Analogie der Natur merken«, nicht »ins innre Reich ihrer Kräfte« schauen können. Das analoge Denken bedarf also eines begründenden Prinzips.

Die Analogie ist nur der Anfang der Erkenntnis. Sie ist der Faden der Ariadne durch das Labyrinth der Kräfte und Gestalten, indem sie eine durchgängige Verwandtschaft der Erscheinungen, eine intuitive Verknüpfung und Ergänzung alles Einzelnen ermöglicht. Aber sie erfaßt nicht das, was das Einzelne im Ganzen zu einem unverwechselbaren Besonderen macht. Sie führt, wie Herders und Schellings Naturphilosophie zeigt, zu einer Naturdeutung, nicht zu einer Naturerkenntnis. Das analoge Denken bedarf also auch eines Prinzips, das den Besonderheiten des Analogen gerecht wird und das das verwandte Ganze nach seinen besonderen Formen gliedert und stuft. Die Analogie reicht aus, um »ähnliche Verhältnisse zu entdecken«, nicht aber dazu, »die Genesen der Dinge aufzuspüren« (Goethe). Im

analogen Denken fehlt also neben dem begründenden auch das besondernde, gliedernde Prinzip.

Die ausschließliche Anwendung der Analogie auf das Lebendige führt zu leicht zu einer Identifizierung des Ähnlichen. Gerade darum aber mußte die Analogie dem Alleinheitserlebnis Herders (und auch der Identität Schellings) besonders gelegen sein. Er wollte ja die eine Einheit, die Urkraft der Kräfte erfahren; er wollte überall dasselbe sehen; er strebte nach Identität, wie dann auch Schelling. »Durch die ganze belebte Schöpfung« soll »das Analogon einer Organisation herrschen«. »Nur ein Prinzipium des Lebens scheint in der Natur zu herrschen; dies ist der ätherische oder elektrische Strom, der in den Röhren der Pflanze, in den Adern und Muskeln des Tiers, endlich im Nervengebäude immer feiner und feiner verarbeitet wird und zuletzt alle die wunderbaren Triebe und Seelenkräfte anfacht, über deren Wirkung wir bei Tieren und Menschen staunen.« So soll denn das tierische Blut ein »Strom der allgemeinen Welt sein«, das Herz »ein Abgrund innerer dunkler Kräfte, das wahre Bild der organischen Allmacht, die vielleicht inniger ist als der Schwung der Sonnen und Erden«. Diese Gedanken, die Schelling ähnlich in der »Weltseele« ausspricht, sind mehr nur enthusiastisch geahnt, als erkennend gesichert. Es wird eine Einheit erstrebt, in der die Unterschiede nicht bestehen bleiben. Damit reduzieren sich diese Einsichten auf »bloße« Analogien.

Für Herder und Schelling gilt so Goethes Einwand gegen die Analogie, bei deren ausschließlicher Anwendung, wie er sagt, »alles identisch« zusammenfiele; sie »zerfließt selbst ins Nichts« und »die Betrachtung stagniert als überlebendig«. (Goethe sieht hier deutlich, wie das Übertonen des Analogen mit dem Vorrang der Kräfte und des Gefühls vor den Gestalten und dem Schauen zusammenhängt.) Die richtig gebrauchte Analogie, sagt er, will nichts beweisen und erklärt nichts. Von ihr zu den »Uranfängen« zu kommen, sei nicht möglich. Sie hat den »Vorteil, daß sie nichts abschließt und eigentlich nichts Letztes will«. »Der analoge Fall will sich nicht aufdringen, nichts beweisen; er stellt sich einem andern entgegen, ohne sich mit ihm zu verbinden. Mehrere analoge Fälle vereinigen sich nicht zu geschlossenen Reihen; sie sind wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als gibt.« Die Analogie ermöglicht nur die Erklärung eines Phänomens durch ein an-

deres, nicht die aus ihm selbst. Sie entwickelt nicht das Besondere aus ihm selbst, sondern ordnet es nur ins Allgemeine ein, d. h. sie verliert es aus dem Auge. Den gleichen Einspruch gegen das »Ähnlichfinden« macht Goethe in einem Brief aus Italien, in dem er den Versuch abweist, »die Kristallisation zum Range der Vegetation zu erheben«: »Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich zu finden, so kommt man leicht in den Fall, seiner Hypothese oder seiner Vorstellung zu lieb Bestimmungen zu übersehen, wodurch sich die Dinge sehr voneinander unterscheiden.« Obwohl alle Erscheinungen dem einen Leben unterstehen, muß man doch »darauf halten, daß die großen eingeschlagenen Merkpfähle nicht verrückt werden«. »Die Gipfel der Reiche der Natur sind entschieden voneinander getrennt und aufs Deutlichste zu unterscheiden. Ein Salz ist kein Baum, ein Baum kein Tier; hier können wir die Pfähle feststecken, wo uns die Natur den Platz selbst angewiesen hat.« Wir dürfen also »die drei großen in die Augen fallenden Gipfel Kristallisation, Vegetation und animalische Organismen niemals einander zu nähern versuchen, vielmehr . . . ihre Zwischenräume genau zu kennen trachten und mit großem Interesse an den Punkten verweilen, wo die verschiedenen Reiche zusammentreffen und ineinander überzugehen scheinen« — eine Aufgabe, die, bei Herder und Schelling vernachlässigt, dann Goethe von der Erfahrung und Hegel vom Begriff her zu lösen versuchen.

2. Das gegenständliche Denken.

Goethe suchte das Leben des Besonderen zu erfahren. Er hatte im Faust gezeigt, daß das Anschauen eines harmonischen Alls nicht befriedigen kann und daß man bei dem Erlebnis der Kräfte, des Erdgeistes, nicht verweilen darf. Der Alleinheit hatte er sich in diesen Erlebnissen vergewissert. In den mit Herder gemeinsamen Spinozastudien machte er sich nun klar, wie das Besondere in diesem All zu betrachten sei. »Alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Teile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr teil an der Unendlichkeit. Wir können uns nicht denken, daß etwas Beschränktes durch sich selbst existiere, und doch existiert alles wirklich durch sich selbst. . Jedes existierende Ding hat also sein Dasein in sich, und so auch die Übereinstimmung, nach der

es existiert.« Damit ist die Aufgabe gestellt, den Gegenstand aus ihm selbst zu erklären. Die Art, wie die Naturwissenschaft seiner Zeit dies tat, war für Goethe nicht möglich. Darum fährt er fort: »Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvollkommen angewendet werden kann. Ein lebendig existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was außer ihm ist, sondern wenn es je geschehen sollte, müßte es den Maßstab selbst dazu hergeben; dieser aber ist höchst geistig.« Diesen im Körper selbst vorhandenen höchst geistigen Maßstab zu finden, macht Goethe sich nun auf den Weg. Auf der italienischen Reise geht sein ganzes Sinnen und Trachten danach, diese dem Leben des Besonderen angemessene Methode und damit den rechten Zugang zu dem Geist der Dinge zu erwerben.

In Italien bildet Goethe das aus, was man sein »gegenständliches Denken« nannte. Er läßt den Gegenstand auf sich eindringen und entwickelt ihn »von innen heraus«. Man kann sein Naturerkennen ein liebendes »Gespräch mit den Dingen« nennen, in dem das Ergriffenwerden vom Gegenstand und das Ergreifen desselben in ruhigen Einklang gesetzt sind. Goethe will »das Auge Licht sein lassen«, d. h. es in reine Empfänglichkeit versetzen, damit der Gegenstand ihm entgegenkomme; er will die Augen auftun und warten, was sich ihm »in der Seele bildet«. So allein läutert sich der Gegenstand zur reinen Anschauung. Goethe steht nicht wie sein Werther, wie auch Herder und Hölderlin, den Gegenständen »mit erhöhter Seele« gegenüber, sondern läßt sich von ihnen »die Seele erhöhen«. Sein gegenständliches Denken ist eine Entwicklung und Erhöhung des Geistes. »Jeder Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.«

Das gegenständliche Denken muß sich immer in den »mittleren Regionen« zwischen Erfahrung und Idee aufhalten; es ist angewiesen auf »das Besondere, unseren Sinnen Angemessene«. Das Wichtigste ist also »die Konstanz der Phänomene«, denn die Natur »hat immer Recht«. Die Rücksicherung am Phänomen, am Gegenstand darf nie aufgegeben werden. Darum versagt sich Goethe jede Art von Induktion und Konstruktion, jede nicht am Gegenstand orientierte, ihn nicht einbegreifende Theorie oder Hypothese. »Was habe ich denn«, fragt Goethe in Anbetracht des Schellingschen freien

Entwerfens der Natur, »an einer Idee, die mich nötigt, meinen Vorrat von Phänomenen zu verkümmern?« Auch Goethes Warnung vor dem Menschen der Idee, »der sich auf höhern Standpunkten befindet« und »gar leicht das Einzelne verachtet und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tötende Allgemeinheit zusammenreißt«, wird wie auf Herders, so auch auf Schellings Streben nach Identität zu beziehen sein. Goethe begnügt sich deshalb oft mit einer methodischen Ordnung der Phänomene durch Aufsuchung des Analogen. Die Ordnung ist für ihn die beste, wodurch »die Phänomene gleichsam ein großes Phänomen werden«, dessen Teile sich aufeinander beziehen. Die Ordnung scheint ihm objektiver als die »Verknüpfung« der Phänomene. Theorien und Hypothesen haben nur einen (wenn auch beschränkten) Sinn, sofern sie uns »an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben machen«. Ebenso wird das Experiment nur dort geduldet, wo es die Fehlerquellen des Subjekts auszuschalten vermag und entweder die Erfahrung reinigt oder die reine Schau des Phänomens bestätigt. Gegenständliches Denken ist ein Denken, das »sich von den Gegenständen nicht sondert«. Es ist anschauendes Denken, tätiger Umgang mit der Natur.[1])

Das gegenständliche Denken ist aber auch immer schon über den Gegenstand hinaus. Die Erfahrung, sagt Goethe, »ist nur die Hälfte der Erfahrung«. Ebensowenig wie die Natur von der Idee, läßt sich der Gegenstand vom Selbst trennen. »Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstande innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens gehört einer hochgebildeten Zeit an.« Ich habe mich in den Gegenstand hineinzuversetzen und ihn so zu durchdringen, daß die Idee in ihm durchsichtig wird. »Kann man doch im höheren Sinne sagen, daß die Ansicht der Gegenstand sei«, »daß alles Faktische schon Theorie ist« oder daß ich »nur das Gesuchte finde«. Damit ist gemeint, daß in der Ebene »höherer Erfahrungen« Ich und Gegenstand, Denken und Erfahrung, Geist und Welt eines sind, daß »unser Geist mit den tiefer liegenden einfachen Kräften der Natur in Harmonie steht«, daß wir die Kräfte der Natur »durch die Kräfte unseres Geistes zu erreichen suchen und

in uns darstellen« können — eine Erfahrung, die mit Schellings Intention der Natur-Konstruktion völlig übereinstimmt.

Das gegenständliche Denken, das zunächst nur in einem ekstatischen Akt, in einem Sichaussichheraussetzen des Selbst, einem Waltenlassen des Gegenstandes zu bestehen schien, ist kein bloßes Verweilen beim Gegenstand, sondern ein Tun des Selbst, ein produktives Denken, die »Betätigung eines originellen Wahrheitsgefühles«. Das denkende Selbst bringt von sich aus zum Gegenstand die Idee, die sich in ihm äußert, hinzu. Das Aufgeschlossensein für den Gegenstand erfordert eine Steigerung der Erkenntniskraft. Goethe hat oft wiederholt, daß man »auf diesen höheren Stufen nicht wissen kann, sondern tun muß«, daß sich also nur das mir erschließt, was ich von innen heraus entwickeln und gestalten kann. Das gegenständliche Denken ist so »genetische Betrachtung«.

Goethes »Art, die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln« ist die, »die von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zur Beobachtung der Teile fortschreitet«: »Erst bin ich geneigt, mir gewisse Stufen zu denken; weil aber die Natur keine Sprünge macht, bin ich zuletzt genötigt, mir die Folge einer ununterbrochenen Tätigkeit als ein Ganzes anzuschauen, in dem ich das Einzelne aufhebe, ohne den Eindruck zu zerstören.« Dies heißt, »die Natur durch Entwicklung enträtseln«. Wir verstehen die Natur nur in ihrem eigenen Entstehen, oder im Wiederholen dieses Entstehens. »Das Entstandene begreifen wir nicht.« »Die Vernunft ist auf das Werdende gerichtet«, d. h. sie begreift den Gegenstand als werdenden, das Bewirkte als Wirkendes; sie entwickelt es. Die Fragen Goethes an die Erscheinungen sind auf die Weise ihres Entstehens gerichtet. Dieses Entstehen muß in der Erkenntnis vollzogen werden. Er läßt das Gewordene vor seinem geistigen Auge neu entstehen und bildet so seine »organische Einheit« nach.*)

*) Diese »genetische Behandlung« ist nicht ganz dasselbe wie die »dynamische Konstruktion« Schellings. Beides ist wohl »schaffende Betrachtung«; aber während Goethe von der Gestalt ausgeht und zur Gestalt zurückkehrt, d. h. die Natur als Gestaltenwandel begreift, geht Schelling von einer schaffenden Kraft, einer ursprüng-

3. Das Urphänomen.

Das gegenständliche Denken und die genetische Betrachtung führen Goethe zum Urphänomen. »Ich raste nicht, bis ich einen prägnanten Punkt finde, von dem sich vieles ableiten läßt, oder vielmehr, der vieles freiwillig aus sich hervorbringt und mir entgegenträgt.« Goethe geht also vom »empirischen Phänomen« aus, gelangt von ihm durch Analogien und Versuche zum »wissenschaftlichen Phänomen« und dringt von diesen zum »reinen Phänomen« durch. Dies ist das »Resultat aller Erfahrungen und Versuche. Es kann niemals isoliert sein, sondern es zeigt sich in einer stetigen Folge der Erscheinungen. Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirische Wankende, schließt das Zufällige aus, sondert das Unreine, entwickelt das Verworrene, ja entdeckt das Unbekannte«. Im Urphänomen »trifft Idee und Erscheinung zusammen«. Es steht »unmittelbar an der Idee« in »seiner ewigen Einfalt«, »in seiner ewigen Ruhe und Herrlichkeit«, und »erkennt nichts Irdisches über sich«. Von ihm, dem »letzten Ziel« des schauenden For-

---

lichen Produktivität aus und versucht, alles Lebendige in diesen einen »dynamischen Prozeß« zusammenzureißen. Schelling will die Natur als ewige Tätigkeit, als geistigen Drang auffassen, Goethe »das ewig tätige Dasein in Ruhe« denken. Er sieht ein Werden und Verwandeln mehr innerhalb der alles Sich-Entwickelnde und Verwandelnde zusammenhaltenden Idee. Wenn er seine Metamorphosenlehre in die Worte faßt: »die Gestalt ist ein Bewegliches, ein Werdendes, ein Vergehendes; Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre«, so bleibt sie doch, da er diesem Gestaltenwandel den festen Typus zugrundelegt, »Lehre von der Gestalt«. Er hat einen ursprünglicheren Sinn für die »entschiedene Gestalt«, die »geprägte Form«, die »gleichsam der innere Kern« der »lebendigen Entwicklung« ist und sich in aller Verwandlung erhält. Schellings Naturphilosophie ist mehr eine Kräftelehre. Dem entspricht seine Art der genetischen Behandlung. Die Schelling am Gegenstand aufgehende Seelenkraft treibt ihn sofort in eine ideelle Höhe, in der das Orientiertbleiben an der Gestalt, die Unterweisung durch die Natur selbst unmöglich ist. Schellings Konstruktion ist eine ganz ungegenständliche Weise des geistigen Aufbaus des Gegenstandes. Auch Goethe hebt bei der Betrachtung aller Naturphänomene »in einer gewissen Folge der Entwicklung« das Einzelne auf und bildet sich aus der »lebendigen Übersicht« einen »Begriff«; auch er »begegnet in aufsteigender Linie der Idee«; aber er zerstört, wie er sagt, den Eindruck nicht. Seine Übersicht treibt ihn nicht auf eine gegenstandslose, abstrakte Idee; die Idee begegnet ihm im Urphänomen. Er bleibt an der »Grenze des Schauens«.

schers aus wird »nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen«. Von der Höhe der Urphänomene aus können wir uns »wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderung unveränderlich offenbart«.

Das Urphänomen ist »mit allen Fällen identisch«; das Anschauen desselben ist »das Anschauen des Verschiedenen als identisch«. Es ist »real als erkannt, ideal als das letzte Erkennbare« und insofern das Vorbild aller Erkenntnis. Es ist »symbolisch, weil es alle Fälle begreift«. Es repräsentiert das Allgemeine »nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen«. Dieser Symbolcharakter hat das Urphänomen für die Naturphilosophie des Idealismus zu einem der wichtigsten Begriffe gemacht.

Ein solches Urphänomen ist für Goethe der Magnet, das Symbol der Polarität. »Der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles übrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen.« Im Magneten erscheint die Idee der Polarität unmittelbar. Das Urphänomen des Magnetismus hatte schon Herder mehrmals gedeutet. »Der große Magnetismus,« so heißt es schon in dem Aufsatz vom Empfinden und Erkennen 1778, »der anziehet und fortstößt, ist lange als Seele der Welt betrachtet worden«, so in Gott 1788: als »das schönste Bild von dem, was Liebe und Haß in der Schöpfung sei«. Er ist das Wahrzeichen für das große »Naturgesetz, daß sich alles Gleichartige vereine und das Entgegengesetzte scheide«. Dieses Gesetz verfolgt Herder dann durch die ganze Natur hindurch: »Ein gleiches ists mit Wärme und Kälte, ein gleiches wahrscheinlich mit jedem System von Kräften, die nur durch das Mannigfaltige Einheit und durch das Entgegengesetzte Zusammenhang erhalten können.« Ebenso sieht Goethe dann diesen »Stein der Liebe und des Hasses« in »Gott, Gemüt und Welt« an:

»Magnetes Geheimnis, erkläre mir das!
Kein größer Geheimnis als Liebe und Haß.«

Die gleiche zentrale Stellung gewann das Urphänomen des Magnetismus in Schellings »Weltseele« 1798 und im »Entwurf«

1799. Er behauptet in der »Weltseele«, daß »die magnetische Polarität der Erde die ursprüngliche Erscheinung des allgemeinen Dualismus ist, der in der Physik nicht weiter abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß«. In den »Ideen« war dieser noch ein ganz untergeordnetes Phänomen. Im »Entwurf« wird der Magnetismus als »ein Sinnbild der ganzen Natur« betrachtet, weil in ihm allein der eine Urgegensatz, »zwischen welchen das Universum selbst fällt« und von dem alle die einzelnen Gegensätze, die wir im Universum erblicken, »nur Sprößlinge« sind, vorgestellt werden kann. Er zeigt die »Urduplizität« in ihrem ersten Ursprung. Er zeigt sie nicht nur, sondern durch ihn ist sie »in die Natur gekommen«. Der Magnetismus erklärt, offenbart und ist also die eine Ursache aller Gegensätze der Natur. Es fragt sich nun nur noch, »wie aus diesem einen ursprünglichen Gegensatz alle einzelnen Gegensätze in der Natur sich entwickelt haben«. Das ist nur dadurch möglich, daß er als der »Tätigkeitsquell«, »das Bestimmende aller dynamischen Kräfte« aufgefaßt wird. Dies macht sein Wesen als »ursprüngliches Phänomen« aus, »denn keine Naturerscheinung existiert, aus welcher er abgeleitet werden könnte«; er steht »an der Grenze aller Naturerscheinungen als Bedingung aller übrigen«.

An diesen Stellen Herders und Schellings mag Goethe der Begriff, vielmehr das Wort Urphänomen aufgegangen sein. Goethe sprach 1798 noch vom »reinen Phänomen«. Allerdings kommt Goethe diesem Begriff auch von seinen morphologischen Arbeiten her entgegen. Schon 1784 hatte er ja von dem »höchst geistigen Maßstab« des Lebendigen gesprochen. In Italien fand er ihn im Urtier und der Urpflanze. »Mit diesem Modell, so schreibt er über die Urpflanze aus Italien, und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d. h. die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und . . . eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.« Im ersten Gespräch mit Schiller machte er sich dann klar, daß diese »symbolische Pflanze« eine sichtbare Idee sei.[2]) Damit ist der Begriff des Urphänomens schon konstituiert. Nur gebrauchte Goethe für das organisch Gestaltete meist das Wort Typus und wandte das

Wort Urphänomen mehr auf das Gebiet des Physischen an. Beide Begriffe gaben Goethe die Gewißheit, »daß die Natur nach Ideen verfahre«.

Auf Grund des gleichen Bestrebens Schellings, wie Goethe die »lichten Punkte« in der Natur zu finden, in denen der Mensch der Idee unmittelbar ansichtig wird, d. h. die Idee in der Erfahrung aufzusuchen und von solchen »prägnanten Punkten« aus alles Übrige sich erhellen zu lassen, kann man Schellings Naturphilosophie, besonders den »Entwurf«, als eine Lehre von den Urphänomenen der Natur bezeichnen. Seine Arbeit besteht immer darin, die Gestalten und Kräfte der Natur auf ideelle (zugleich materielle) Grundprinzipien zurückzutreiben und von diesen aus jene wieder herzuleiten. Wie der Magnet das Urphänomen der Polarität, so ist ihm das Licht das Urphänomen des »Aufhebens der Indifferenz«, das Prinzip der Differenzierung. In der Weltseele ist die Atmosphäre »der erste Ansatz und gleichsam der Schematismus aller Organisation«. Gerade dieses Gründen der philosophischen Konstruktion auf geistig geschaute ursprüngliche Erscheinungen mag Goethes Zug zu Schellings Lehre mitbestimmt haben.

Am tiefsten hat Hegel, nachdem er mit Goethe wieder in persönlichen Bezug getreten war, die Bedeutung der Urphänomene für die Philosophie erkannt, wenn er 1821 an Goethe schreibt: »Das Einfache und Abstrakte, was Sie sehr treffend das Urphänomen nennen, stellen Sie an die Spitze, zeigen dann die konkreten Erscheinungen auf, als entstehend durch das Hinzugekommene weiterer Einwirkungsweisen und Umstände und regieren den ganzen Verlauf so, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen zu den zusammengesetzten fortschreitet, und, so rangiert, das Verwickelte nun durch diese Dekomposition in seiner Klarheit erscheint. Das Urphänomen auszuspüren, es von den andern zufälligen Umgebungen zu befreien, es abstrakt, wie wir dies heißen, aufzufassen, das halte ich für eine Sache des großen geistigen Natursinns ... Darf ich ... aber nun auch von dem besondern Interesse sprechen, welches ein so herausgehobenes Urphänomen für uns Philosophen hat? Haben wir nämlich unser ... graues oder ganz schwarzes Absolutes doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es derselben begehrlich geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des

Tages herauszuführen; unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte, verworrenste Gesellschaft der widerhältigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns . . . Urphänomene vortrefflich zustatten. In diesem Zwielichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich oder greiflich durch seine Sinnlichkeit — begrüßen sich die beiden Welten, unser Abstruses und das erscheinende Dasein einander.« Das Urphänomen bewahrt den Philosophen vor der einseitigen Abstraktheit.

Goethe selbst konnte den Philosophen getrost seine Urphänomene übergeben. »Der Philosoph . . . nimmt aus des Physikers Hand ein Letztes, das ihm nun ein Erstes wird. Er bekümmert sich nun mit Recht nicht mehr um die Erscheinung, wenn man darunter das Abgeleitete versteht, wie man es entweder schon wissenschaftlich zusammengestellt findet, oder wie es gar in empirischen Fällen zerstreut und verworren vor die Sinne tritt.« Der Philosoph möge die Urphänomene »in seine Region« aufnehmen; er wird finden, daß ihm in ihnen »ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde«.

E. Die philosophische Auslegung des Geistes der Natur.

1. Schelling.

Schelling will den erlebten Kräftezusammenhang, den »Abgrund von Kräften«, das »Band der Kräfte« der Natur begreifen. Er will hinter das Geheimnis der Gestalten kommen, die Kräfte bloßlegen. Dabei geht er zunächst in den »Ideen« von den wissenschaftlichen Phänomenen der allgemeinen Natur aus und prüft diese auf ihren ideellen Zusammenhang. In der »Weltseele« nimmt er die wissenschaftlichen Ergebnisse der organischen Physik, auch die Metamorphosenlehre Goethes hinzu und versucht, die schaffende Natur über die naturwissenschaftlichen Hypothesen hinweg auf ihren geistigen Grund, die Weltseele, den Äther zurückzuführen.[1]) Der »Entwurf« unternimmt dann, von der Vielfalt der erforschten Erscheinungen aus durch Analogien die wissenschaftlichen Grundphänomene zu erschließen, in denen die wirkenden Kräfte am reinsten sich offenbaren. Eine solche Bloßlegung der Kräfte der Natur ist vor allem auch die »allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses«. Die Natur ist Tätigkeit, Drang, Produktivität,

»dynamischer Prozeß«. Sie muß daher durch Kräfte bestimmt, »dynamisch erklärt« werden. Selbst die bloße Materie ist ein »sinnliches Symbol« entgegengesetzter Kräfte. Die organische Gestalt war ihm schon in der Weltseele ein »Spiel von Kräften«, und noch 1804 faßte er sie durch die Kräfte Licht und Schwere. Die ganze »sichtbare Natur« ist ein »bloßes Gerüste« solcher Kräfte, das Denken »nur der letzte Ausbruch« dessen, was die »unaufhaltsam von Stufe zu Stufe fortschreitende Natur« in der »Lichtkraft« begann. So besteht die Natur in einer Potenzierung; sie »potenziert sich«. Auf jeder ihrer »Potenzen« erscheinen die gleichen Grundkräfte in gesteigerter Form, die gleichen »Momente« des einen dynamischen Prozesses, so im Magnetismus, im Licht, im Organismus, in der Vernunft. Vom wissenschaftlichen Phänomen ausgehend gewinnt Schelling in der Potenzenlehre einen Ausdruck für sein Erlebnis wirkender Kräfte der Natur. Daß sie nur ein Ausdruck ist, sagt Schelling, indem er die Potenzen nicht das Wesen der Natur, sondern nur »die Methode der Darstellung« betreffen lassen will. Die Potenzen sind Betrachtungsstufen, begriffliche Ausformungen von wissenschaftlichen Naturerfahrungen »behufs der Spekulation«. In den Potenzen schafft sich der denkende Geist eine Möglichkeit, die Wege der schaffenden Natur nachzugehen.

Ein zweiter Ausgangspunkt Schellings zur Auslegung der Geisterfahrung der Natur ist der des Bewußtseins. Schelling steigt in die Abgründe der Natur herab und erlebt da die dunklen, blinden Kräfte, den dumpfen Drang, das gärende Leben. Er erlebt sie im Gefühl, in der Empfindung. Es ist das, was Scheler die »kosmische Einsfühlung« nennt. Das meint auch Schelling, wenn er sagt, daß sich der Philosoph »an die Stelle der schaffenden Natur« setzt, sich des Zustandes der Einheit mit ihr »erinnert«. Doch diese bloße gefühlsgegebene Einheit mit der Natur muß sich bewähren und beweisen, indem die erlebten dunklen Kräfte zur geistigen Klarheit erhoben und dargestellt werden. Schelling befindet sich also in der Lage, die er in der Rede über die bildenden Künste als »die Lage des Künstlers gegen die Natur« kennzeichnet. »In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam; wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Er muß sich also vom Produkt

oder Geschöpf entfernen, aber nur, um sich zu der schaffenden Natur zu erheben und diese geistig zu begreifen. Hierdurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wieder zu gewinnen und in diesem Sinne allerdings zur Natur zurückzukehren.« Der Künstler hat also »mit den schaffenden Naturgeist zu ringen«. Er muß ihn von sich aus ergreifen und übernehmen, um ihn erst eigentlich zu erreichen, zu steigern und zu übertreffen. Ebenso hat der Philosoph die Tiefe und Fülle der Erscheinungen, »welche in die Natur bewußtlos gelegt ist, mit Bewußtsein zu erreichen« und »mit Bewußtsein wieder zu erzeugen«. Die Natur muß also als Bewußtseinsinhalt erfahren und entworfen, d. h. ideell konstruiert werden. Dadurch werden die dunklen Naturkräfte in geistige Tätigkeiten verwandelt. Die Aufgabe des »Systems des transzendentalen Idealismus« ist also, die Natur »aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes« zu konstruieren. Sie ist ja die »Odyssee des Geistes«; sie gehört zur »Geschichte des Selbstbewußtseins«. Wenn sie ein Produkt des Geistes ist, muß sie auch in den Weg des Geistes hineingenommen und vom Geiste aus wieder erreicht und geschaffen werden können. Die Natur ist unbewußt handelnde, werdende Intelligenz. Schelling setzt darum zunächst »eine Region des Bewußtseins, wo innere und äußere Welt ineinander begriffen«, ungetrennt sind. Im Verfolg seiner eignen Bewußtwerdung und Selbstverwirklichung trennt sich der Geist von der Natur, um sich an ihr zu erkennen, in ihr wiederzufinden. Eine solche Wegstufe des Geistes ist die Materie, die »der Geist im Gleichgewichte seiner Tätigkeiten angeschaut«, der Geist »im Werden erblickt« ist. Ebenso ist das organische Leben »nur eine Anschauungsart« der Intelligenz. Es ist »die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückzustrahlen sucht« — eine Selbsterfahrung der Intelligenz als »das absolut Organische«, als »ein unendliches Bestreben, sich zu organisieren«. Das Organische ist nicht nur »ein Bild des intellektuellen Lebens«; die Intelligenz wird nicht nur »als organisch erscheinen« oder sich anschauen, sondern selbst »auf dem Gipfel der Organisation«, dem Menschen, in dem Organismus und Intelligenz Eines sind, stehen. So ist der Organismus

Vernunft, wie der Lichtstrahl ein Sehen, wie die Qualität eine Empfindung. Von dieser Hineinnahme der Natur in das Bewußtsein und diesem Neuerzeugen derselben vom Bewußtsein her kann man sagen, daß Schelling das Naturgeisterlebnis Herders und Goethes mit den Möglichkeiten der kantisch-fichteschen Transzendental-Philosophie begreift. Er führt nicht nur prüfend die Naturgeisterfahrung auf wissenschaftliche und philosophische Prinzipien zurück, sondern baut jene von diesen Prinzipien her neu auf. Das schaffende Leben, die kritische Rechtfertigung und der ideelle Entwurf schließen sich so zusammen.

Der philosophische Entwurf, die schaffende Betrachtung der Natur, die sich aus dem Erlebnis des Naturgeistes genährt hatte, führt nicht zur Natur zurück, sondern gelangt zur Idee. Indem Schelling die Natur gedanklich entwirft, schafft er sich einen geistigen Raum, formt eine Idee und bildet den erfahrenen Wirkungszusammenhang, das quellende und treibende Leben der Natur in diese Idee ein. Diese Idee ist die der absoluten Identität, die Erfahrung, »daß alles zurückgeht und zurückwurzelt in dieselbe absolute Identität und die gleiche Tiefe göttlicher Einheit«. Damit bezeichnen wir die dritte Weise der Auslegung der Naturgeisterfahrung Schellings. Die Natur ist nicht mehr ein Reich von schaffenden Kräften, nicht mehr ein Werden des Geistes oder ein Weg des Selbstes, sondern ein Reich von wirkenden Ideen. Schelling sucht das Kräfteerlebnis auch von der absoluten Idee her auszudrücken. Damit gelangt er schließlich zu dem, was Faust beim Anblick des Makrokosmos erlebte, dem von Himmelskräften durchwirkten, anschaubaren, harmonischen All, der dynamisch-emotionalen Naturspekulation der Renaissance. Besonders deutlich ist dieser Zug der Schellingschen Naturphilosophie im Identitätssystem von 1801, im »Bruno« und in den »Aphorismen« von 1806 ausgeprägt.

Die Kräfte streben nun nicht mehr von unten aufwärts, sondern wirken von oben herab. Die absolute Identität ist, sofern sie »Grund von Realität« ist, Kraft. Die Idee ist »das Produzierende«, die Kraft der Einbildung des Unendlichen in das Endliche. Diese Kraft ist nicht mehr dunkel drängend, sondern gelichtet und harmonisch gehalten in der göttlichen Alleinheit. In dieser ist alles Einzelne einbegriffen und,

sofern es von ihr aus betrachtet wird, ewig. Das Einzelne ist ein Bejahen und Verherrlichen des All. Diese absolute Identität ist nicht »bloße Einheit«, oder wie Hegel spottete, die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, in der das Besondere unterdrückt ist, sondern eine Einheit, »darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht«. Sie bedeutet eine »vollendete Fülle und unendliche Kraft der Selbstbejahung Gottes«. In der Natur schlägt so das göttliche Herz, »alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib«. Schwere und Licht sind die göttlichen Bande, die die Natur im Innersten zusammenhalten, das Unendliche mit dem Endlichen verbinden. Beides sind so schaffende Kräfte, aus deren Wechselwirkung das Leben der Dinge hervorblüht. Das Band zwischen Schwere und Licht ist die wirkende Natur, die Weltseele selbst. Durch dieses dreifache Band des Lichtes, der Schwere und der Einheit beider »bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine ununterbrochene und ins Endlose auslaufende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette«. Die besonderen Dinge von den Kräften des Lichts und der Schwere gehalten und durchwirkt betrachten, heißt also, ihr »Sein in Gott«, »ihr unmittelbares Verhältnis zu Gott betrachten». In ihren endlichen Relationen oder als Besonderes betrachtet, sind sie nichtig. Schelling behauptet von der Idee aus die »absolute Nichtrealität der gesamten Erscheinung«. Das Besondere, absolut betrachtet, ist nur ein Reflex, ein Widerschein, ein Gegenbild der Idee.

Indem Schelling so das Besondere in die absolute Idee ein-bildet, enthebt er es seinem realen Bestand. Er gibt ihm durch diese Aufhebung in den geistigen Raum der absoluten Identität den Glanz und die Würde der Idee. Er macht es zu einem Spiegel des Alls — so wenn er das Wesen der Pflanze als »die unendliche Zeugung und Affirmation von sich selbst«, als »das All selbst in der unendlichen Zeugung von sich selbst angeschaut« denkt. Dies heißt, die Pflanze als »Abdruck« des All, unmittelbar zu Gott betrachten. Wird die Pflanze durch die Bande der Schwere und des Lichts bestimmt betrachtet, so sagt Schelling: die Pflanze löst das Band der Schwere schon, indem sie dem Lichte entgegenstrebt, aber jenes hat noch Macht über sie. Sie hat das Licht noch außer sich, nicht in sich selbst aufgenommen, aber sie feiert es in den Farben ihrer Blüte. So ist ihr Leben des

allmähliche Einswerden von Licht und Schwere. Sie ist noch nicht, wie das Tier, losgelöst von der Erde; sie ruht noch in der Schwere; sie ist »ein Organ der Erde, wodurch sie zur Sonne spricht«. Schellings Naturphilosophie verliert sich so, allerdings gesichert durch ein sorgfältig durchgeführtes konstruktives Gerüst, in eine »symbolische Ansicht der Natur«, eine esoterische Naturdeutung, die von einem unheimlich starken geistigen Einleben in das Wesen der Natur zeugt. Mit dieser Deutung aus der Idee, dem vierten Zug seiner Naturphilosophie scheint ihm die Idee in der Natur durchsichtig geworden.

Schelling hatte sich »des gotthaften Lebens der Natur von innen her zu bemächtigen« (Scheler) gesucht und dieses von der angeschauten Idee aus entwerfend zusammengehalten. Er hatte erkennend und deutend den Geist in ihr vergegenwärtigt und sie gefeiert als ein gottseliges All. Er hatte also in ihr ein Höheres erfahren, als sie selbst war, und mußte sie darum auch wieder um dieses Höheren willen verlassen. Er kehrt nun aus ihr in »seine ewige Freiheit« zurück. Damit mußte ihm ein Zug an ihr deutlicher werden, den er nicht hatte aufkommen lassen, der aber von vornherein in seiner Erfahrung des Naturgeistes angelegt war: das Starre, Ungöttliche und Dämonische in ihr.

Die Natur ist, so sagte Schelling schon 1800, der »unvollkommene Widerschein« einer im Philosophen existierenden geistigen Welt; sie ist nur ein »Abdruck«, ein »Symbol«, eine »Ruine des göttlichen Lebens«, ein »unvollkommener Versuch, das Absolute darzustellen«. Ein »Symbol« des göttlichen All ist nicht das All selbst, auch nicht nur für das All; denn es hat noch ein von diesem unabhängiges, »besonderes Leben in sich«.[2]) Dieses nicht in die absolute Idee aufgehobene, nicht mit dieser seiner Bedeutung identische, sondern in sich bestehende Leben der Natur ist unerlöst, ein Reich der Dämmerung des Geistes. Die Natur »verlangt nach dem Absoluten«, aber erreicht es nicht; ja, sie »flieht« vor dem Geist, hat die beständige Neigung, sich gegenüber dem Höheren »zu verschließen und ins Dunkel zu setzen«. Sie ist so nicht mehr der Abdruck des göttlichen Seins, ein Spiegel der Seligkeit Gottes, sondern »blindes« Leben, »bloßes

Sein«, dunkle Sucht und Begierde in ewigem Umtrieb, ein »träges«, der Erde zugewandtes Tier. »Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens«. Sie ist ein immer wieder aufbrechender »Quell der Traurigkeit«, des Unmutes und der Bitterkeit, dem »Leiden und Werden untertan«. »Alles, was wird, kann nur im Unmut werden«, ist im »heftigen Streit« empfangen und geboren. »Sind nicht«, so fragt Schelling in den Weltaltern, »die meisten Produkte der unorganischen Natur Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung?« Selbst der Mensch ist von diesem »schrecklichen Unmut« überkommen und sehnt sich zurück »ins stille Nichts«.

Die Gottheit »thront über einer Welt von Schrecken«. Was ist dann vor der Gottheit die Natur? »Ein bloßes Spiel.« Ihre Gestalten sind »wie Träume und Visionen«; vor dem Auge des Ewigen ging »alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber«. Gott selbst ist über der Natur, diese ihm völlig »untergeordnet«; er bedarf ihrer nicht. Er hat sie zur »Unterlage der geistigen Welt« herabgedrückt. Wenn er in ihr ein immer »höheres Bewußtwerden« zugibt, so bleibt doch »ein dunkler Rest«. Aber Gott wird sie, so glaubt Schelling, »nicht ewig als Ruine stehen lassen«. Er läßt sie teilnehmen an sich selbst, an der »göttlichen Einheit«, und sucht ihre »gebeugte Kraft« aufzurichten. Die Gottheit hält das blind taumelnde und gärende Leben der Natur, in dem »unverkennbare Vorzeichen des Bösen« sind, nieder und mildert es. Das sich selbst überlassene »Leben der Widerwärtigkeit und Angst, ein unaufhörlich verzehrendes, unablässig sich selbst erzeugendes Feuer« bedarf der göttlichen Milderung, »der höheren Leitung«. Gott ist naturfrei, aber nicht naturlos, sondern naturmächtig. »Durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigne Notwendigkeit.« Sie ist so der »Vorhof des höchsten Lebens«.

Als solchen hat der Philosoph die Natur zu übernehmen. Er erkennt sie als »eine ältere Offenbarung als jede geschriebene«, die »Vorbilder enthält, die noch kein Mensch gedeutet hat«. Sie ist dem Philosophen die Vergangenheit des menschlichen Geistes, oder, wie Novalis sagt, »ehemalige Freiheit«, »eine lebende Antike«. Gott hat in ihr geschaffen; er schafft nicht mehr wesentlich in ihr. Er läßt sie »in der bloßen Bild-

lichkeit stehen«. Sie ist älter als der Mensch; das ist eine Grundüberzeugung besonders der »Weltalter«. Als der Mensch bewußt in die Natur eintrat, war in ihr der Geist schon geronnen, erloschen, erstarrt. Diesen Geist erkennend wiederzugewinnen, zu verlebendigen und vergegenwärtigen, ist nun die Aufgabe der Naturphilosophie. Das Erkennen der Natur beruht auf einem Sichzurückbegeben, Sichvertiefen in den Geist der Vorzeit, der Urwelt. Dieses »Erinnern« ist nicht nur ein rückwärtsgewandtes Tun. Dadurch daß die Natur als »die ewige Vergangenheit Gottes«, als Vergangenheit des Geistes erkannt wird, tritt sie in das Licht der Gegenwart ein. Der Mensch darf sie nicht als Vergangenheit stehen lassen.

Mit dieser Forderung der Vergegenwärtigung des vergangenen Geistes der Natur erschließt sich Schelling eine Zukunft der Natur. Schon im Systementwurf wollte er der Natur »Freiheit geben«, sie »mit Freiheit gleichsam beleben», »in eigne freie Entwicklung«, »ins Werden setzen«. Wie Gott den Menschen mit seiner eignen Freiheit beschenkt, so gibt der Mensch der Natur die seinige, um sie aus ihrer unseligen Starre zu lösen. Die Trennung von Natur und Geisteswelt aufzuheben, dies ist wohl der tiefste Impuls Schellings bei allen seinen naturphilosophischen Arbeiten. Er enthob die Natur der Herrschaft der Wissenschaft, nahm sie in das freie Selbst hinein, verwandelte sie in Geist und erschuf sie frei aus sich heraus; er hielt ihre Besonderheiten zusammen in der Schau der göttlichen Alleinheit und enträtselte ihre ewigen Vorbilder. Der Mensch, der seine Freiheit fühlt, sagt Schelling, hat das Verlangen, »dieser alles analog zu machen, diese über das ganze Universum zu verbreiten«. Der Mensch ist so der Befreier der Erde, »der Erlöser der Natur«.

Schelling trifft in dieser Absicht sowohl mit Hölderlin, der ganz in der Zukunft der Natur lebte (wenn auch nicht befreiend, sondern hingegeben), als auch mit Novalis zusammen, der sagte: »Wenn Gott Mensch werden kann, kann er auch Stein, Pflanze, Tier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung der Natur.« An dieser Geist- und Gottwerdung der Natur nimmt der Mensch schaffend und verwandelnd teil: »Der echt idealistische Weg des Physikers ist nicht aus dem Einfachen, Zersplitterten, das Zusammengesetzte, Verbundene, sondern umgekehrt zu erklären . . . Durch Aus-

artung ist die Natur entstanden . . Aus Gedanken erklärt die Entstehung das Schwere. Der Geisterwelt gehört das erste Kapitel der Physik. Einst soll keine Natur mehr sein. In eine Geisterwelt soll sie allmählich übergehen.«

Indem Schelling die Natur in die Idee auflöst, verliert er sie aus dem Auge. Er denkt sie nur noch. Indem er sie transzendental rechtfertigt, nimmt er sie in das Bewußtsein hinein; indem er sie begrifflich konstruiert, macht er sie zu einem spekulativen Gerüst, indem er sie intellektuell anschaut, zu einem Spiegelbild der Ideen. Er verflüchtigt die Natur in den Geist*) und gibt ihre Realität den dämonischen Mächten preis. Er bildet nicht so sehr seinen künstlerischen Ausdruckssinn an ihren Gestalten, sondern nährt seinen philosophischen Formensinn an ihren Kräften. Die reale Natur ist ihm nur Anlaß und Ausgangspunkt zur Idee. In ihr gewinnt er einen so hohen Standpunkt, daß er nicht mehr in das Reich der Gestalten, Unterschiede und Grenzen der Natur hinabreichen kann. Seine Potenzen sollen ja nur »quantitativ« und »ideell« sein, nicht die qualitativen Realitäten der Natur betreffen. Trotzdem will er in ihnen das Wesen des Lebendigen aussprechen. Ein deduziertes Prinzip aber vermag weder die schaffende Kraft noch das Sein der sich wandelnden Gestalt rein auszudrücken, wie sehr es auch im Hinblick auf diese entworfen sein mag. So blieb seine Natur ein Mittelding von einem gefühlten All voll geistigen Dranges und Gestaltens und einem konstruierten Gerüst von Begriffen, Potenzen, Analogien und Ideen. Seine Natur ist zu »konstruiert«. Wohl darum konnte ihm Goethe oft nicht folgen.

In der Einheit der absoluten Idee sind alle Unterschiede aufgelöst; sie sind zwar möglich, aber ohne Bestand. Die diese Einheit herstellende intellektuale Anschauung kann deshalb für die Erkenntnis der Natur ebenso wie Herders Analogie nicht

*) Ein Beispiel dieses Platonisierens bei Schelling ist etwa Folgendes: »Alles sinnliche Licht ist daher nicht das Licht, wie es an sich selbst, sondern wie es im Gegensatz ist, also bloße Erscheinung des Lichts absolut betrachtet«; oder »Die empirische Sonne sendet uns im strengen Sinne des Wortes kein Licht zu, sondern sie regt nur für uns die überall gegenwärtige unendliche Sonne oder vielmehr die Lichtwelt selbst an. . . .«

genügen. Sie erfährt das Sein als ungegliederte Fülle, als »göttliche Verwirrung«. Sie entwirft die Natur als erhabenes Schauspiel, dem der Mensch zusieht. Sie ist »Selbstaufgegebenheit«. Daß der Mensch in der Natur sein Selbst findet und dieses Selbst von ihr unterscheidet, ist bei Schelling meist ebensowenig betont wie ihre eigne Gliederung und Besonderung. Schelling will Identität, nicht Totalität der Natur. Er bildet diese nur aus, um jene zu erweisen. Es kommt ihm allein auf das Wesen, nicht auf das Sein und die Art der Erscheinungen an. Goethe hofft schon beim Erscheinen der »Weltseele«, daß Schelling sich immer mehr mit dem »Detail der Erfahrung« bekannt machen möge. Schelling selbst schreibt einmal von seiner »empirischen Armut«. So entzog sich oft das Erfühlte und Erschaute selbst seiner Darstellung. Das einseitige Erlebnis wirkender Kräfte, das hatte schon Herders Naturphilosophie erwiesen, kann sich nicht darstellen als in der Darstellung der Gestalten; es kann sich nicht wiedergeben, sondern nur ideell entwerfen lassen. Daher der platonisierende Zug Schellings. Novalis besonders übte an diesem Punkte entscheidende Kritik. Er bemerkte, daß Schelling eine »echte Universaltendenz«, Allempfänglichkeit und »wahre Strahlungskraft — von einem Punkt ins Unendliche« habe; aber er erkannte auch, daß dieser Denkart »die reine Wiedergebungsgabe« fehle, die »Goethe zum merkwürdigsten Physiker« seiner Zeit macht. »Schelling faßt gut, er hält schon um vieles schlechter und nachzubilden versteht er am wenigsten.« Darum stellt er in den Lehrlingen der Anschauung der Natur aus der Idee, durch einen »schaffenden Betrachter«, der »am Quell der Freiheit« sitzt und späht, eine Möglichkeit des tieferen Hineingehens in das besondere Leben der Natur gegenüber: »Wenn der Denker mit Recht als Künstler den tätigen Weg betritt und durch geschickte Anwendung seiner geistigen Bewegungen das Weltall auf eine einfache, rätselhaft scheinende Figur zu reduzieren sucht, ja . . die Natur tanzt und mit Worten die Linien der Bewegungen nachschreibt, muß der Liebhaber der Natur dieses kühne Unternehmen bewundern. Billig steht dem Künstler die Tätigkeit obenan, denn sein Wesen ist Tun und Hervorbringen mit Wissen und Willen, und seine Kunst ist, . . . die Welt auf seine Weise nachbilden zu können, und darum wird das Prinzip seiner Welt Tätigkeit und seine Welt seine Kunst. Auch hier

wird die Natur in neuer Herrlichkeit sichtbar . . . Außer dem Denker gibt es aber noch andere Freunde des Wissens, die dem Hervorbringen durch Denken nicht vorzüglich zugetan, und . . . lieber Schüler der Natur werden, ihre Freude im Lernen, nicht im Lehren, im Erfahren, nicht im Machen, im Empfangen, nicht im Geben finden. Einige . . . nehmen im Vertrauen auf die Allgegenwart und die innige Verwandtschaft der Natur, mithin auch im Voraus von der Unvollständigkeit und der Kontinuität alles Einzelnen überzeugt, irgendeine Erscheinung mit Sorgfalt auf und halten den in tausend Gestalten sich wandelnden Geist derselben mit stetem Blick fest und gehen dann an diesem Faden durch alle Schlupfwinkel der geheimen Werkstätte, um eine vollständige Verzeichnung dieser labyrinthischen Gänge entwerfen zu können. Sind sie mit dieser mühseligen Arbeit fertig, so ist auch unvermerkt ein höherer Geist über sie gekommen, und es wird ihnen dann leicht, über die vorliegende Karte zu reden und jedem Suchenden seinen Weg vorzuschreiben . . . Der Grundriß ihrer Karte wird auf eine überraschende Weise mit dem System des Denkers übereinstimmen, und sie werden . . . den lebendigen Beweis seiner abstrakten Sätze unwillkürlich geführt haben.« Hiermit sagt Novalis das Endgültige über die Unterschiedenheit von (Goethes) empirischer Erforschung und Schellings (ideellem) Entwurf des Naturgeistes.

2. Hegel.

Hegels philosophisches System ist eine begriffliche Darstellung dessen, was der menschliche Geist von sich selber weiß. Dazu gehört auch das, was er von der Natur weiß. Darum geht Hegel darauf aus, das überall zerstreute Wissen des Menschen von der Natur zu sammeln und zusammenzuschließen. Das Begreifenwollen des von der Natur Gewußten ist der stärkste Impuls zu Hegels naturphilosophischer Systematik.

Hegel ist nicht ursprünglich an der Natur interessiert. Er steht weder als Beobachtender noch als Erlebender, weder als Zuschauer noch als Mitspieler in der Natur. Er erforscht und erlebt nur die Begriffe, die dem Menschen im Schauen und Verstehen, im tätigen Umgang mit der Natur aufgegangen sind oder die der Naturwissenschafter ihr abgedrungen hat.

Solche Wissensinhalte und Begriffe zu ordnen, zu berichtigen und in ein Ganzes zu bringen, ist Hegels philosophische Aufgabe. Hegel setzt also ein bestimmtes Wissen und Erkennen der Natur schon voraus. Er begreift das schon Gewußte und das Begreifen dieses Gewußten, nicht aber den Gegenstand des Wissens selbst, oder ihn nur insofern, als er selbst im Wissen geistig durchdrungen und offenbar wird. Die Natur ist für ihn nicht ein tätiges Leben, in dem der Mensch wirkend und leidend drin steht, sondern ein Reich von Begriffen und Gesetzen. Hegels Natur ist eine gewußte, begriffene Natur. Hegel erkennt die Natur nur, insofern sie schon bekannt ist. (Er hat ja auch kaum oftmals Versuche und Beobachtungen angestellt.) Ihr erlebbarer Kräftezusammenhang ist ihm ein Gedankenzusammenhang,*) ihr Stufengang ein logischer Aufbau, ihr schaffendes Leben eine begriffliche Bewegung.

Hegels Naturphilosophie dokumentiert also zunächst das gleiche nur mittelbare Verhältnis zur Natur wie die Kants. Wie Kant die Materie weder erforscht noch denkend entwirft, sondern nur ihren Begriff untersucht, um denen, die diesen Begriff verwenden, erst einmal das innere Recht dazu zu geben bzw. es ihnen abzusprechen, wie also Kants Konstruktion der

*) Von dieser Ineinssetzung des Lebendigen mit dem Begriff desselben her ist Hegels schon in »Glauben und Wissen« ansetzende Polemik gegen Herders Kräftelehre zu verstehen. Hegel meint, daß Herders Deutung der Natur aus Kräften ein bloßes Spiel mit Reflexionsbegriffen sei. Abgesehen davon, daß Herder gar nicht den Begriff der Kraft im Auge hat, sondern ein bestimmtes Erleben mit diesem Ausdruck zu deuten versucht, hätte Hegel recht gegen Herder, wenn dieser die Kraft als mechanische Ursache ohne Wirkung, d. h. als abstrakte Kraft gedacht hätte. Für Herder war Kraft schaffendes Leben, Wirkungskraft. Natürlich bestand für ihn die Gefahr, daß Kraft und Wirkung, Inneres und Äußeres auseinanderfielen. Darum mußte Hegel in der Jenenser Logik betonen, daß der Unterschied zwischen Innerem und Äußerem, Kraft und Wirklichkeit ein völlig leerer sei. Die Kraft wirkt in der Erscheinung, nicht hinter ihr, und ist darum auch nur in ihr zu fassen. Darin sind Hegel und Goethe gleicher Meinung. Aber Hegel selbst ringt schon in der »Kurzen Zusammenfassung«, besonders aber dann in der »Realphilosophie II« an allen entscheidenden Stellen mit dem Herderschen Begriff der Kraft. Er konnte ihn nicht entbehren, auch als Ausdruck nicht. Er wollte dadurch sowohl den mechanistisch-rationalen (Newton) als den dynamisch-emotionalen (Herder) Begriff der Kraft überwinden. Indem er das Wesen der Kraft zu begreifen suchte, wurde ihm die Kraft zum Begriffe selbst.

Materie keine Metaphysik der Natur, noch eine »geistige Physik«, sondern nur eine Methodenlehre der Naturwissenschaft ist, so ist Hegels Naturphilosophie wesentlich eine begriffliche Zusammenordnung, eine Systematik des bereits vorhandenen Wissens um die Natur. Beide stehen auf der gleichen Stufe der Reflexion, des Bewußtseins vom Gewußten, des Erkennens des Bekannten. Dadurch allerdings unterscheiden sich Hegel und Kant, daß dieser auf der Stufe der philosophischen Reflexion analytisch, jener dagegen synthetisch vorgeht. Kant weist die Begriffe von der Natur zurück auf die Erfahrung, Hegel hebt sie auf in einen geistigen Raum. Kant beschränkt das Wissen von der Natur auf das der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaften und versagt sich jede andere Erfahrungsmöglichkeit der Natur. Hegel nimmt sowohl das naturwissenschaftliche Wissen seiner Zeit, die Weise des Naturschauens von Goethe, die ideelle Konstruktion Schellings, als auch einige Züge der archaischen Naturdeutung und der bloßen Naturbeschreibung in seine Systematik auf.

Um das Ganze des menschlichen Wissens von der Natur zusammenschließen zu können, mußte sich Hegel zunächst ein umfassendes einzelwissenschaftliches Wissen erwerben. Er hätte diese Ganzheit ja nicht bilden können, wenn er von dem, was er zur Einheit zusammenschließen wollte, abgesehen hätte. Er mußte alles Einzelne, es aufnehmend und durchdringend, über sich selbst als Teil zum Ganzen hinausführen. Schelling schloß sich mehr und mehr gegen die naturwissenschaftliche Erfahrungsweise ab. Er verzichtete darauf, die *natura naturata*, d. h. die Natur in endlichen Kausalzusammenhängen betrachtet, zu berücksichtigen und erhob sich zu einer rein spekulativen Betrachtungsweise. Damit verlor er die qualitativen Besonderheiten, Unterschiede und Grenzen, die der Naturwissenschaftler feststellt und festhält, aus dem Auge. Ebensowenig setzte er sich mit den methodischen Grundlagen der Einzelwissenschaften, z. B. der Mathematik, auseinander. Goethe bemerkte schon 1801, daß Hegel viel umfassendere mathematische und physikalische Vorkenntnisse besaß als Schelling. Nur selten, wie in dem Aufsatz über die vier Metalle ließ sich dieser auf die Besonderungen der Natur ein.[3]) Für ihn war die Natur das absolut Quantitative; selbst die Potenzen waren ihm quantitativer

Natur. Hegel macht eben das absolut Quantitative dadurch qualitativ, daß er in ihm Unterschiede setzt, Grenzen zieht und Merkpfähle (wie Goethe sagte) einschlägt. Solche inhaltlichen und methodischen Grenzsetzungen ließ er sich von den wesentlich analysierenden Naturwissenschaften geben. Die zergliedernde Arbeit des Verstandes blieb so immer Funktion seines Begreifens. Er hatte nur die Aufgabe, den in der endlichen Vielheit des Wißbaren beharrenden Verstand des Physikers zur Vernunft, d. h. zur unendlichen Einheit zu bringen, die Begriffe der Naturwissenschaft der Sphäre der Zerstreutheit zu entheben und ihnen in der Vernunfteinheit Bestand zu geben. Er nahm das gesamte Wissen der Naturwissenschaft seiner Zeit zusammen. Schon als diese Leistung verdient Hegels Naturphilosophie auch vom heutigen Naturwissenschaftler hohe Achtung.

Wir sagten schon: Hegel beschränkt nicht das Wissen von der Natur auf das des Naturwissenschaftlers. Er nimmt Goethes Metamorphosen- und Farben-Lehre auf. In der Form des Gewußten ist auch Herders und Schellings erlebendes und geistig erleuchtendes Hineingehen in die Natur in seiner Naturphilosophie vorhanden. Ebenso greift er zurück auf die bloße Naturbeschreibung, so wenn er die Gesteinsarten aufzählt, die er allerdings sofort in einen (mehr oder weniger nur äußerlichen und auf Analogien gestützten) begrifflichen Zusammenhang bringt. Er knüpft an die archaischen Natur-Erfahrungen und Auslegungen »der Älteren«, Aristoteles, Paracelsus, Böhme und der Alchymisten an, so z. B. in seiner Lehre von den Elementen; besonders im Begriff des Feuers nimmt er alchymistische Momente auf. Er erwähnt einmal die aus der Stoa stammende Theorie des »Erdbrandes« und faßt — an astrologische Lehren erinnernd, das Organische als eine Reflexion und Kontraktion des Sonnensystems auf. Auch die die ganze Hegelsche Naturphilosophie wie ein Leitmotiv, das immer analog oder modifiziert wiederkehrt, durchziehende Ätheridee entstammt ja archaischen Erfahrungen. Daneben finden sich in ihr auch Ansätze einer ganz eigenen Naturdeutung von der Idee her, die an Tiefe und Gediegenheit der Schellingschen Naturdeutung um nichts nachsteht. An diesem Punkt müssen wir die Behauptung, daß Hegel nirgends den Gegenstand des Begreifens, sondern immer nur den Begriff des Gegenstandes ins Auge faßt, relativieren. Es gibt für Hegel

in der Natur Phänomene, an denen ihm seine eigne philosophische Idee unmittelbar als verwirklicht entgegenkommt, wo der Begriff selbst als wirksam sichtbar ist. Solche Phänomene sind z. B. das Licht und das Samenkorn. In dieser Form der Naturdeutung, d. h. der Hervorhebung von Punkten in der Natur, von denen aus die großen Zusammenhänge der Natur eine tiefere Bedeutung erhalten, hat Hegels Naturphilosophie auch die Lehre Goethes und Schellings vom Urphänomen in sich.

Hegel, den die Natur nicht ursprünglich anging, eignet sich schließlich auch das Schellingsche »Anschauen einer immer schaffenden Natur« in aller Tiefe und Breite an. Gerade weil Hegel nicht das Innere der Natur, ihre schaffende Kraft erlebt, weil sie ihm stets relativ gleichgültig ist, ist es um so bemerkenswerter zu sehen, mit welcher Kraft des Geistes er sie sich lebendig zu machen sucht. Hegel erwirbt sich diese Möglichkeit der Naturschau Schellings zunächst in enger Anlehnung an dessen Gehalt und Begriffe, so die der Konstruktion, Indifferenz, Potenz, Einheit und Unendlichkeit. Besonders in der Naturphilosophie von 1803 ist diese Anlehnung deutlich. Schellings Erfahrung der Geistesgegenwart der Natur wird von Hegel dann in das alles umfassende, alles durchdringende Leben des Begriffes eingefügt. Schelling blieb in der großen Anschauung des göttlichen Alls stehen, befangen und gebannt. Hegel konnte noch diese Schau begreifen. Seine Idee war so weit, daß er auch diesen gewaltigen Entwurf der Natur mit den übrigen Zügen, der archaischen Erfahrung der Natur, dem Wissen der Naturwissenschaft, der Aufzählung der Naturbeschreibung und dem Goetheschen Schauen der Gott-Natur in Eins zusammenschließen konnte. Hegels Naturphilosophie ist keine Metaphysik der Natur, wohl aber eine Metaphysik der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie, d. h. eine Metaphysik des gesamten menschlichen Wissens von der Natur. Aus dieser Intention entspringt die ungeheure Konzentration, die dichte begriffliche Fülle und Gedrungenheit der Hegelschen Darstellung.

Die eine Wirklichkeit der Natur, die in der Neuzeit immer mehr in eine Vielheit von einzelnen Wissenschaftszweigen und Wirklichkeitsgebieten auseinandergefallen ist, wurde in Hegels Naturphilosophie durch den Zusammenschluß alles Wissens in das eine große Leben des Begriffes noch einmal zusammen-

gehalten. Hegel überwand noch einmal die schon damals sich herausbildende Autarkie der Wissenschaftszweige durch deren begriffliche Zusammenordnung. Diese war nicht ohne eine richtige Auseinanderordnung möglich. Hegel hielt (viel stärker als Schelling) die Unterscheidungen der drei großen Bereiche der Natur: Stein, Pflanze und Tier nach Methoden und Gegenständen aufrecht. So verwahrte er sich z. B. gegen die Möglichkeit einer organischen Chemie als gegen eine unberechtigte Übertragung einer Gesetzmäßigkeit auf eine von ihr verschiedene, ebenso gegen die Mechanisierung der Farbenreihe als gegen eine Vermischung der Sinngesetze verschiedener Bereiche der Natur. Indem er so die Einzelwissenschaften in ihre Grenzen zurückverwies, verschaffte er sich Raum für die begriffliche Durchdringung ihrer Gegenstandsgebiete, d. h. die Aufhebung ihrer Schranken.

Hegels Naturphilosophie ist nur vom Begriff aus möglich. Das Wissen von der Natur ist zwar der notwendige Stoff zur Herstellung der begrifflichen Einheit. Der gedankliche Zusammenhang des Wissens von der Natur ergibt sich nicht aus diesem Wissen selbst, das ja zunächst der Einheit ermangelte und die Prinzipien für diese nicht liefern konnte. Solche Prinzipien erwirbt sich Hegel durch die Ausarbeitung einer Logik. In ihr bildet er eine Begrifflichkeit aus, die die Natur nicht nur zusammenzuordnen und nachzubilden vermag, sondern sie selbst als Möglichkeit in sich enthält. Diese Begrifflichkeit ist also geeignet, in die Begriffe von der Natur überzugehen, sie zu durchdringen und einzufassen. Eine solche Welt reiner Begriffe ist die Voraussetzung der Natur.*) Die Natur wird durch die Logik erst ermöglicht. Hegels Natur ist also eine logische Natur. Selbst das menschliche Wissen von der Natur, die erste Voraussetzung der Hegelschen Naturphilosophie, wird von der zweiten Voraussetzung derselben, der Wissenschaft der Logik, völlig abhängig gemacht.

Die Selbstgesetzlichkeit des Denkens bestimmt die Gesetzlichkeit der Natur. Erst muß der Begriff als reiner allgemeiner

*) Da für Hegel die Natur mit dem Wissen von der Natur identisch ist, setzen wir hier für die gewußte und begriffene Natur einfach das Wort: Natur. Der reflektierte Charakter dieser Natur wurde bisher genügend betont.

Begriff seiner selbst gewiß, der Gedanke sich über sich selbst klar geworden sein, ehe er vermag, unter den einzelnen Denkbestimmungen von der Natur begriffliche Einheit und Zusammenhang zu stiften. Der Begriff wird in der Logik als Bewegung erfahren. In diese logische Selbstbewegung können dann die Begriffe von der Natur mit aufgenommen, gleichsam eingeflochten werden. Der logische Begriff begreift die Natur in sich ein und greift über sie über. Er ist stets Inbegriff, Übergriff. Die Natur erweist so die Wahrheit der Logik; sie manifestiert und repräsentiert den Begriff. Die Natur ist ein Analogon der Logik. Ihre Begriffe bilden einen dialektisch-logischen Prozeß, ein Sich-Auseinanderlegen und Ins-Gleichgewicht-Setzen von logischen Verhältnissen, durch die die geheime Beziehung dieser Begriffe unter sich und in Beziehung auf das Ganze der Natur, der Welt und des Geistes offenbar wird.

Diese absolute Voraussetzung des Begriffes für die Naturphilosophie (d. h. auch: in der Natur) ist schon von Schelling oft angedeutet worden. Er sagte schon in den Ideen, daß jedem Organismus ein Begriff zugrunde liege und einwohne. Der Begriff ist das Bleibende und Ruhende, das »Monument« jeder Erscheinung. Der Begriff liegt nicht nur hinter oder in der Erscheinung; er bildet sich nicht nur im Erkennen an ihr heraus, sondern er bewirkt und erhält sie. Er stellt sich in der Natur dar; er schafft sich in ihr und schaut sich in ihr an. Der Begriff ist das eigentlich Wirkliche der Natur. Eine derartige Begriffswirklichkeit hat Schelling auch später oft behauptet, so in den »Aphorismen«: »Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm selbst angehören«; so in der Rede über die bildenden Künste: »Der Begriff [ist] das allein Lebendige in den Dingen selbst; alles Andere ist wesenlos und eitler Schatten.« Man kann diese Auffassung nicht einseitig nennen, denn wir könnten die Natur gar nicht begreifen, wenn nicht der Begriff in ihr vorgebildet, vorhanden und wirksam wäre. Wir tragen ja nicht unsere Begriffe in die Natur hinein, noch zwingen wir sie ihr auf, sondern wir gewinnen sie an ihr, finden sie in ihr. Wir erfahren in den Gedanken und Begriffen über die Natur ihr eignes innres Wesen. Das Innere der Natur ist der Begriff, ihr Wesen Gedankenwirklichkeit. Es ist dabei

stets zu erinnern, daß der Hegelsche Begriff keine Abstraktion ist, die dem Lebendigen als eine bloße Form oder ein Maßstab entgegengesetzt ist, sondern daß der Begriff das Lebendige begreift, d. h. in sich hat und enthält. Unsere Wahrnehmungen erhalten nur dadurch Wirklichkeit und Notwendigkeit, daß wir in ihnen die Gedankengehalte des Bewußtseins vorfinden. Die Wahrnehmungen sind ebenso abstrakt wie der formale Begriff. Wirklichkeit der Natur entsteht nur durch ein Zusammenwirken von Wahrnehmung und abstraktem Begriff zu einem konkreten Begriff. Die Natur offenbart sich uns nur im Gedanken. Erkennend finden wir den Gedanken in ihr wirksam. Darum mußte Hegel eine Logik schaffen, ehe er das Wissen von der Natur als ein Ganzes darstellen konnte. Seine Naturphilosophie ist eine Selbstdurchdringung des Gedankens in der Natur.[4])

Schelling ging nicht wie Hegel von der Logik aus. Er hatte die Begriffswirklichkeit der Natur darum auch nicht systematisch und konsequent durchführen können. Er glaubte, daß wir die Natur »intellektuell anschauen«, nicht aber, daß wir sie »durch Denken erreichen und entwickeln« könnten. Schelling schaut die Totalität nur an; er hält die Unendlichkeit der Natur in dieser Schau unmittelbar zusammen. Hegel sichert, fügt und vermittelt diese angeschaute Einheit durch das Band des Begriffs. Seine Naturphilosophie ist die von Schelling für unmöglich gehaltene denkende Erreichung und Entwicklung der Natur. Schelling machte durch die intellektuelle Anschauung den erstarrten Geist der Natur »sichtbar« als Geist, als Ganzes. Er betrachtete die unendliche Vielheit der Natur als identisch; die Natur war ihm ein Bild oder Gegenbild der Idee. Im Anschauen bleibt die Natur ein Angeschautes, ein Gegenüber; im Denken wird sie durchdrungen.[5]) Ihr erstarrter Geist wird durch das Übergreifen des dynamischen Denkens über sie absolut flüssig gemacht. Die Erscheinungen werden so Erscheinungen des unendlich bewegten Begriffs, die Natur ein Wirksal oder Widerspiel des Begriffs. Das Denken durchdringt, erschüttert und verzehrt den erstarrten Geist der Natur und schmilzt ihre widersprechenden Gestalten in ein Leben zusammen. So kann Hegel etwa sagen: »die Sonne als Licht wird in der Erde zu Feuer«, oder: »der Stickstoff ist Wasserstoff«. Nur da-

durch, daß Hegel die Natur von der Dynamik des Denkens abhängig macht, ist ihm möglich, die fixen Verstandesbegriffe der Naturwissenschaft zu verflüssigen und in eine Ganzheit aufzuheben. So gelingt es ihm auch, eine Totalität der Begriffe der Natur als Totalität der Natur selbst herzustellen.

Hegel hatte sich, bevor er nach Jena kam, sehr wenig mit der Natur beschäftigt. Ihn interessierte in seinen Frankfurter philosophischen Studien nur die Menschennatur. Im Systemfragment von 1800 entwickelt er zum erstenmal die logische Möglichkeit der Natur. Die schöpferische Reflexion, sagt er, hat das unendliche Leben »durch Setzen zur Natur gemacht«. Diese ist ein »Setzen des Lebens«, »als Vielheit eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit ein einziges organisiertes, getrenntes und vereinigtes Ganzes«, »eine Unendlichkeit von Gestalten«, und zwar ein »unendlich Endliches, ein unbeschränkt Beschränktes«. Hegel sieht hier sehr klar, was es später zu vereinigen galt: die *natura naturata*, die uneinheitliche Vielheit der Natur des Naturwissenschaftlers, und die *natura naturans*, die Identität der Natur des Naturphilosophen. Schon hier wird die Natur aus rein logischen Prinzipien entwickelt.

In der ersten Jenenser Zeit nimmt Hegel sowohl die gehaltliche Anschauung als die systematische Sicherung der Schellingschen Naturphilosophie auf. Hatten auch Schelling und Hegel von vornherein eigene Intentionen, so standen sie doch auch durch die gleichen Voraussetzungen (die Erregung durch Herder, Hölderlin und Schiller, die Aufnahme Goethes, das Studium Platos, Spinozas und Kants — dazu kommt bei Schelling Leibniz, bei Hegel Aristoteles) in einer gemeinsamen geistigen Welt mit gemeinsamen Zielen. Diese Gemeinsamkeit bedingt bei Hegel eine starke Abhängigkeit von Schelling. Hegels Ausbildung einer Naturphilosophie ist ohne die Schellings, mit der dieser ja einen ganz neuen philosophischen Weg beschritt, gar nicht denkbar. So zeigt sich denn auch bei Hegel, besonders in der Schrift von der Differenz, deutlich das an Schelling geschulte Wissen um das Geschehen und die Dingheiten der Natur. Daher wohl auch die viel größere Lebendigkeit und Gesichtigkeit der Hegelschen Naturphilosophie in der Jenenser Zeit gegenüber der späteren Enzyklopädie.

Hegel bestimmt in der »Differenz« die Natur wie Schelling als Subjekt-Objektivität, die als solche »so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität« hat. Natur und Intelligenz oder Geist entsprechen sich vollkommen. Hegel übernimmt hier den Parallelismusgedanken Schellings. Die Natur ist Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur zugleich. Der Zufall hat in ihr, von der Idee aus gesehen, keinen Platz. Damit verwahrt sich Hegel einmal gegen Fichte, der die Natur als »um eines Andern willen Vorhandenes«, »nämlich um den freien Wesen eine Sphäre zu bilden und um zu Trümmern werden zu können, über denen sie sich erhöben«, aufgefaßt hatte. Die Natur ist nicht Material der Freiheit, sondern sie hat selbst Freiheit; »sie ist nicht ruhendes Sein, sondern Werden«. »Ihre bewußtlose Entwicklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt und identisch ist, und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern [jede] frei.« Damit stellt sich Hegel auch gegen Kant, der, indem er der Materie zwei Kräfte zuerteilt, sie schon zu reich macht; denn »Kraft ist ein Innres, das ein Äußeres produziert, ein Sichselbstsetzen = Ich«. Die Natur ist ein schaffendes Subjekt, so daß die Intelligenz selbst »die höchste Spitze der Pyramide der Natur« wird.

In »Glauben und Wissen« übernimmt Hegel denn auch Schellings Intention einer Naturbetrachtung als einer künstlerischen Schau, eines intellektuellen Entwurfs (so spricht er später noch z. B. von der »Konstruktion« der Erde). Er will das »Wesen des Geistes« sich enthüllen lassen, »wie in ihm als frei die Natur sich reflektiert und ihre ursprüngliche ungeborgte Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und somit als frei erhebt«, ebenso »das Wesen der Natur« auffassen, wie es »in der Form der Möglichkeit oder als Geist seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und tätiger Realität genießt«. Natur und Geist unterstehen so der künstlerischen Schau, dem ästhetischen Schaffen und Genuß, und offenbaren sich in diesem als wechselseitig durchdrungen und einander entsprechend.

Obwohl noch völlig von dem romantisch-ästhetischen Zug der Schellingschen Naturphilosophie beherrscht, geht Hegel in dem großen Naturrechtsaufsatz doch schon über

Schelling hinaus. Er führt zunächst den Begriff der Natur zur absoluten Sittlichkeit durch: »die Erde als das organische und individuelle Moment breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in ein Qualitatives und Differenz aus und resumiert sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur in die vollkommene Gleichheit aller Teile und das absolute reale Einssein des Einzelnen und des Absoluten«. Der absolute Äther zerstreut sich in der elementaren Natur in die Vielheit, ohne sich in sich zurückzunehmen. Die Natur ist so der Leib des Geistes, sein zerstreutes Dasein, seine bloße Entfaltung. Erst in der Sittlichkeit werden »die Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint«. In der sittlichen Natur nimmt sich das Universum aus seiner Entfaltung in sich zurück. Die Sittlichkeit (die allerdings hier noch sehr naturhaft und ästhetisch gesehen ist) faßt die Natur, über sie übergreifend und sie verwaltend, zusammen. Sie ist der Leib und die Seele des Geistes und so der Geist selbst — »das absolute Selbsterkennen«. Damit ist der Geist »höher als die Natur« gesetzt und ein Schritt vollzogen, den Schelling erst viel später tat. Für Hegel ist die eigentliche Natur die im Menschen zu sich selbst kommende, sich konzentrierende Natur, die Menschennatur. Die Natur verwirklicht sich nicht in sich selbst, sondern — das zeigt besonders die zweite Realphilosophie — in der Bewußtseinsseele des Volkes, im sittlichen Organismus. Dieser ist der wahre »Geist der Natur« oder die »Natur des Geistes«, so wie das wahre Tier der Mensch ist. Die Stände sind für Hegel »die Natur des sich in sich selbst gliedernden Geistes«, die Regierung »der seiner selbst gewisse Geist der Natur«, das Volksganze die »hergestellte, versöhnte Natur«. Die Naturphilosophie beschränkt sich infolge dieses Höherseins der Menschennatur, des Geistes vor der elementaren Natur auf das »Aussprechen der Idee in den Gestalten des unmittelbaren Seins«.

Dennoch ist die Naturphilosophie Hegels in seiner Jenenser Zeit ein vollkommenes Aussprechen der Idee. Die Natur ist das Andere des Geistes — eine Bestimmung, die Hegel von der Jenenser Logik her immer beibehält. »So ist die Natur für uns von der Idee des Geistes aus schon der absolute Geist als das Andere seiner selbst. Aus der Idee geht die Einteilung oder Konstruktion

und sie selbst als ein Moment derselben unmittelbar hervor.« Für Hegel ist der Begriff das Innere der Natur. Diese hat also abgelöst vom Begriff kein Inneres. Sofern ich eine Natur an sich überhaupt vorzustellen vermag, wäre sie ungeistig, das Andere des Geistes, nicht sein Anderes. Sie wäre das Gegenteil des Begriffs, das Begrifflose, Materie. Geist aber wird sie für den Geist, »für das Erkennen«. Hegel sagt, sie sei an sich ein »befangener Geist«. »Der Geist der Natur ist ein verborgener Geist; er tritt nicht in Geistesgestalt hervor; er ist nur Geist für den erkennenden Geist, oder er ist Geist an ihm selbst, aber nicht für sich«, oder (wie Hegel vom Sternenhimmel sagt) »ein unbewegliches Gemälde, ein formales Modell, das in stummen Hieroglyphen eine ewige Vergangenheit repräsentiert, welche nur im Erkennen dieser Schrift Gegenwart und ihr Leben hat«. Sie ist eine »versteinerte Zauberstadt Gottes« (Novalis), die im Erkennen aus ihrer Starre erlöst wird. Vom Geiste her gesehen ist sie also »das erste Moment des sich realisierenden Geistes« selbst, das »Werden zum Erkennen«, das »Erscheinen als ein Geist«. Die Natur ist das Werden des Geistes, insofern im erkennenden Geist sich ihr Inneres offenbart.

Der Begriff verlebendigt und verwirklicht den Geist der Natur; er versetzt die Natur in ein Werden zum Geiste. Diese Wirksamkeit des Begriffs in der Natur hat Hegel besonders schön in der zweiten Realphilosophie bei der Deutung des Samenkorns ausgesprochen. Das Bergen des Samenkorns in die Erde erscheint ihm als »eine mystische, magische Handlung, . . . daß geheime Kräfte in ihm sind, die noch schlummern, daß es in Wahrheit noch etwas Anderes ist als das, wie es so da ist. Der Magier, der diesem Korn, das ich mit der Hand zerdrücke, einen ganz anderen Sinn gibt, welchem eine rostige Lampe ein mächtiger Geist ist, ist der Begriff der Natur. Das Korn ist die Macht, welche die Erde beschwört, daß ihre Kraft ihm diene.« Auch in der großen Logik bezeichnet Hegel den Keim als »das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffs«. Erkennender Geist und wirkende Natur sind hier (wie bei Schelling und Goethe) innig verbunden.

Hegel sucht in der Natur nach Spuren, Stufen und Wirk-

lichkeitsgraden des Begriffs. Er sieht ihn überall wirken. So ist ihm das Feuer »die Idee, der Geist« des chemischen Prozesses, der »freie reale, absolute Begriff« selbst. Das, was Schelling das beständige Zurückkehren der Natur in sich selbst nannte, wird für Hegel eine steigende Begriffsverwirklichung, eine stufenweise Entwicklung des Begriffs, ein »Sich-in-sich-Reflektieren des Wirklichen« bis zum Begriff hin. Die Wirkungsweise, der Wirklichkeitsgrad des Begriffs in der Natur gibt die Gliederung der Natur an. Mit dieser Betonung der verschiedenen Weisen des Daseins und Wirklichseins, d. h. der Stufung der Natur nach Wirklichkeitsgraden des Begriffs unterscheidet sich Hegel von Schelling. Für Schelling waren die Unterschiede der Natur vom Absoluten aus betrachtet nichtig. Sie waren nur Potenzen, und diese galten nur »für die Betrachtung«; sie waren also Stufen der Betrachtung, nicht Stufen der Wirklichkeit des Begriffs. Hegel zeigt die Unterschiede im Wirklichen als qualitative auf.[6]) So ist z. B. der Stein an sich, d. h. im Absoluten betrachtet, der Begriff selbst; er ist »an sich Leben wie Pflanze und Tier«; aber er ist dies nicht auch für sich. Er hat kein Fürsichsein; er ist nicht als Begriff da. So kommt überhaupt der Begriff in der anorganischen Natur noch nicht zu sich selbst; das Prinzip des Begriffs liegt noch außer ihr. Wir sondern und ordnen sie. »Wir sind das Negative«, das Begriffliche, das Innere des Wirklichen. »Es fällt in uns.« »Wir sind der Begriff des Lichtes.« Die Entwicklung der Unterschiede des Begriffs wird im Anorganischen von uns gesetzt. Der Begriff ist darin nur erst für uns. Im Organischen aber wird der Begriff für sich selbst. Er setzt sich selbst; er existiert als Begriff. »Das Organische ist an sich das, was es wirklich ist.« Es existiert im Organischen also das, was vorher »unsre Reflexion war«. Das Organische ist »die existierende Idee«, »die wahre Verwirklichung des Begriffs«. Auch im Bereich des Lebens schreitet diese Selbstverwirklichung des Begriffs erst stufenweise vor. Im mineralogischen Organismus ist der Begriff zwar selbst wirksam, aber nur unmittelbar. Er reflektiert sich nicht darin. In der Pflanze ist der Begriff da, aber noch nicht zu sich selbst gekommen. Das Zusichselbstkommen, das Selbst ist überhaupt das Prinzip des Begriffs. Die Pflanze ist ein selbstloses Leben; sie ist von dem »reinen

Selbst« des Lichtes noch abhängig. Erst in der Pflanzengärung erreicht die Pflanze die ihr mögliche »höchste Selbstigkeit«. Hier zeigt sich nun die Pflanze erst als der Begriff, der das Lichtprinzip materialisiert, zum Feuerwesen gemacht hat. Erst der animalische Organismus ist das als Selbst daseiende Leben. Er ist »das Selbst, die Kraft, die Einheit seiner selbst und des Negativen«, die Einheit von Sein und Begriff, Sein und Selbst. Auch innerhalb des Bereichs des animalischen Organismus wird der Begriff wieder erst im innern Organismus »wirklich«. Wie der Begriff über das Sein übergreift, so der innere über den äußeren. Der innere Organismus ist »die lebendige Individualität, das Hervorbringende, Setzende des äußern, der wirkliche Begriff, welcher die Glieder zu Eingeweiden erzeugt. Er ist das im Selbst wiedergeborene Sonnensystem.« Das Blut dann endlich ist das Subjekt dieses innern Organismus, sein »lebendiges Selbst«.

Die Stufen der Wirklichkeit des Begriffs in der Natur sind zugleich Stufen des Selbstseins. Wie Goethe und Schelling die ganze Natur als einen Individualisierungsprozeß bis zur Geschlechtsdifferenz auffaßten, so sieht Hegel die Natur als einen Weg der Verselbstung des Lebens an. Dieser Zug, das Selbst in seinem Werden in der Natur aufzusuchen, mußte besonders in der zweiten Realphilosophie, als Hegel schon im Problemkreis der Phänomenologie stand, immer mehr zunehmen. Die Natur »ist das Werden der Existenz des Geistes als Ich«. So ist ihm z. B. in der himmlischen Mechanik die Bewegung »das Selbst oder das Subjekt als Subjekt«, in der Physik das Licht das »reine Selbst«, der Magnet das »erste Subjektsein der Materie«, die Erde das »allgemeine Individuum« usw. Die Unvollkommenheit des Selbstseins in der Natur ist dann eins der wesentlichsten Momente, das über die Naturphilosophie hinaustreibt.

Wie in Hegels Darstellung die Spuren und Stufen des Begriffs und des Selbstes die ganze Natur wie rote Fäden durchziehen, ordnen und gliedern, zeigt sich besonders an Hegels Verwendung der großen materialen Prinzipien des Äthers und des Lichtes, den wesentlichsten Leitmotiven der Jenenser Realphilosophien. Hegels Naturphilosophie beginnt mit dem Äther, der »gleichbedeutend mit reinem Geiste«, der »Begriff als reiner Begriff« ist, aber in der Form des Seins, »nicht als da-

seiend oder reell bestimmt«. Dasein hat der Äther erst als Raum. In ihm ist der insich seiende Äther da. In der Zeit erlangt dieser das Fürsichsein. Das Licht ist nicht mehr »die unmittelbare Reinheit des Äthers, sondern er als Totalität, und zwar als insich seiende gegen sich als daseiende«. Das Licht ist »die Materie als reine Kraft«, d. h. »die Wirklichkeit als reine durchsichtige Möglichkeit«. (Wirklichkeit hat der Äther erst im organischen Leben.) Das Licht ist zunächst »reines Dasein«, »die Kraft . . . , außer sich zu sein«. »Das Dasein, die Wirklichkeit des Lichts, das Subjektsein ist daher die Zerstreuung in die zahllosen Punkte der schlechten Unendlichkeit«, d. i. der Gestirne. Als Sonne wird das Licht dann »Quell des Lebens, aber nicht Leben selbst« — sie ist »kraftlos in sich seiende Kraft«. Im Klang dringt dann das Licht zu seinem Dasein heraus; es wird »das kräftige Licht oder daseiende Kraft«. Sich mit der Schwere zusammenschließend, wird es zur »lebendigen Sonne, die wahre Realität, das kräftige, allbelebende Licht, oder das allgemeine Leben, die allgemeine Seele«. Doch diesem »Selbst«, dieser »reinen Kraft« steht noch die »Wirklichkeit«, die »Substanz« gegenüber als erwärmte und befruchtete Erde. An dieser, dem »reinen Selbstlosen«, gewinnt das »reine Selbst« des Lichtes, die »reine Form«, die »Seele« des Lebens, sein »Sein«, indem es sich mit der Finsternis vereinigt und zur »physischen Realität«, zur »wirklichen Natur« als ein »Reich der Farben« substantiiert. Der Begriff, das Licht, stellt seine Momente in den Farben dar. Schließlich materialisiert sich das Licht, indem es sich mit der Materie durchdringt, »physische Totalität« wird, zum physischen Feuer, zum irdischen Prozeß. Hier erst hat das Licht »allgemeine Gegenwart und Wirklichkeit«. Im Organischen beginnt dieses wirkliche Licht sich zu verselbsten; zunächst in der Pflanze wird es »einzelnes Ding«. »Die Pflanze als organisches Selbst ist das Licht selbst«, aber sie ist noch nicht »als Licht selbst wirklich«. Sie bedarf noch des äußern Lichtes. Sie wird nur in der Blüte als Farbe zu Licht.*) Sie wird noch nicht »die Selbstigkeit als gegenständliche Gegen-

*) Die Blüte ist die »ins Licht, ins Selbst erhobene Gestalt« der Pflanze.

wart«, »zum Sehen«, »nicht dies vergeistigte Licht, das Selbstigkeit ist, die reine existierende Negativität«. Ihr »Sinn des Sehens bleibt nur Licht, Farbe an ihm, nicht das Licht wiedergeboren in der Mitternacht des Schlafes, in der Finsternis, dem reinen Ich, nicht als ein Sehen«. Erst im tierischen und menschlichen Sinn des Gesichts erreicht das Licht (wie Goethe sagt: als ein Organ des Lichtes selbst) eigentliche Wirklichkeit und Selbständigkeit. Im Auge bezieht das Licht sich auf sich selbst. Das Gesicht ist »das in sich reflektierte wirkliche Licht«, der »Sinn der Wirklichkeit, die gegenwärtig, in sich reflektiert ist«. Es ist der Sinn selbst, der Gegenstand ist«, »die gegenständliche Wirklichkeit als Selbst«.

Die Hegelsche Methode des anschauenden Denkens wird gerade in dieser Zusammenflechtung von materialen Prinzipien, Erscheinungen und Gestaltungen der Natur mit logischen Bestimmungen zu einem nach dem Grade der Begrifflichkeit und Selbstheit der Erscheinungen gestuften Aufbau des Lebens besonders deutlich.[7])

Daß die Dialektik des Begriffs auch durch die Natur hindurchgeführt zu werden vermag, ist für Hegel der sicherste Erweis seines Geistesmonismus, seines Glaubens, daß »ein durchaus Anderes für den Geist gar nicht vorhanden« ist. Dem Gedanken kann selbst die Natur, die gewöhnlich dem Geist schroff entgegengesetzt zu werden pflegt, nicht widerstehen. »Gegen den Gedanken, den Begriff kann keine beschränkte Gestalt sich festmachen. Gäbe es so etwas, was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge das freilich als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da.« Hegels dialektisch-logische Naturphilosophie ist der größte Sieg seines Philosophierens. Hegel rechtfertigt die Natur durch den Begriff. Er erweist ihre Notwendigkeit und Geisthaftigkeit nicht nur, sofern sie Bedingung für die geschichtlichen Lebensformen ist, also etwa insofern der Mensch sie bearbeitet, bekämpft, benutzt, beherrscht und pflegt, oder insofern er sie ästhetisch oder religiös erlebt und deutet; er ordnet sie nicht nur als Klima, geographische Lage usw. in die lebendige Menschenwelt ein; sondern er begreift sie in ihrer menschenfernen, auf die Geschichte der Völker unbezüglichen Eigenständigkeit und Selbstwesenheit. Dieselben begrifflichen Mittel, die Hegel zunächst an der Deutung von geschichtlichen Geistesstadien und

Entwicklungen, an religiösen Glaubens-Gehalten und Haltungen gewann und für diese als in hervorragendem Maße geeignet empfand und bewährte, scheinen ihm notwendig, um sich dem Geist der Natur erkennend zu nahen. Es ist durch nichts erwiesen, daß Hegels Anwendung der Dialektik auf die Natur ein Irrtum sei. Den Hegelschen Glauben, daß die Natur logisch begreiflich ist, also in den Gedanken Gottes vor der Schöpfung aufgeht, abzulehnen, haben wir bisher nicht das Recht gefunden.

Indem Hegel den Triumphzug des Begriffs durch die Natur wagt, erkennt er, daß sie selbst dem Wesen und Anspruch des Begriffs nicht voll entspricht. Er nimmt die Natur ebenso wie die Gestaltungen der Geschichte und des Geistes »auf eine höhere Weise in den Strahl des selbstbewußten Auges zusammen«. Dabei erfährt er, daß der menschliche Geist in der Natur nicht Halt und Genüge findet, daß er bei ihr nicht verweilen darf, wenn er sich selbst ganz durchdringen, ganz zu sich selber kommen will. Indem er die Natur begreift, verläßt er sie auch. Er läßt sie hinter sich als eine untergeordnete Stufe des Geistes. Der Geist kehrt »als Sieger« über den Geist der Natur zu sich selbst zurück und begreift nun diesen überwundenen und verlassenen Geist als »Abfall von der Idee«, »Abfall der Unendlichkeit«: »Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden... Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt.« Die Natur ist die Unwahrheit des Geistes, der Geist die Wahrheit der Natur.

Hegel hatte der Natur zunächst volle begriffliche Würde gegeben. Je mehr sie ihm dabei durchsichtig wurde, um so ungenügender wurde sie ihm. Darum drückt er sie nun herab, schon in der zweiten Realphilosophie, besonders stark in der Phänomenologie. Je mehr er den Begriff und das Selbst in ihr wiederzufinden versuchte, um so begriffloser erscheint sie ihm nun. Je intensiver er sie in die Idee aufzuheben versuchte, um so entschiedener muß er sie nun fallen lassen und als vom Begriff verlassen, von der Idee abgefallen begreifen. Er muß sie wieder empirisieren, entgeisten, entromantisieren. Er restringiert ihr Wesen auf ihre Erscheinung, ihren Geist auf ihr Sein. Er schränkt die großen Ideen vom Äther, Licht und Feuer mehr und mehr auf empirische Phänomene zurück, schließt die spekulativen

Leitmotive und Analogien mehr und mehr aus. Damit wird die Natur als ein »Sein für Anderes« gesetzt und ihr eigene Geistigkeit aufgegeben.

Wie Schelling das Wesen der Natur in die Idee rettete und ihre Wirklichkeit dem Dämonischen preisgab, dem also, was Hegel »Unseligkeit und Zerrissenheit« nannte, so nimmt Hegel ihre Hauptmomente in das Leben des Begriffs zusammen und überläßt das Übrige dem Zufall. Er läßt in der Natur die Zufälligkeit walten. Noch in der »Differenz« hatte er gesagt: »Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneten Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaft des Absoluten verbannt.« Die Philosophie habe allen Zufall aufzuheben. In der Natur läßt Hegel nun den Zufall zu. In ihr hebt er das Zufällige nicht auf, sondern läßt es geschehen. Er hatte die empirische Naturwissenschaft immer als die »Wissenschaft des Zufälligen« bezeichnet, weil sie das Lebendige »nach der Seite des Zufälligen« betrachte. Hegel betrachtet zwar die Natur nach der Seite des Notwendigen, aber er gibt zu, damit nicht ihre Totalität zu erfahren; denn sie besteht für ihn aus Notwendigem und Zufälligem. Insofern sie zufällig ist, läßt er der Naturwissenschaft ihr Recht.[8])

Der Zufall, den Hegel in die Natur setzt, ist nicht ein Zufallendes, d. h. etwas, das als Bedingung und Voraussetzung des Wirklichen notwendig ist, auch nicht bloß (wie der Zufall bei Kant) ein in unserm beschränkten Erkenntnisvermögen Begründetes, d. h. logisch-subjektiver Zufall, der nur »unserer subjektiven Vorstellung angehörig« ist, oder etwa die Bezeichnung für etwas, das noch nicht begriffen ist, aber noch einmal als notwendig erkannt werden kann. Hegel meint mit dem Zufall ein objektives Begriffloses, Unvernünftiges, Nichtzubegreifendes. In der Natur, so sagt er, erhält die Zufälligkeit »ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriffe die Macht«. »Im Reiche der Natur hat der Geist mehr Recht, uns als das Unbegreifliche zu begegnen. Nur in der Natur ist es in Wahrheit, daß der Mensch das Unbegreifliche anzutreffen hat.« In der Natur ist »der Begriff getilgt, die Notwendigkeit verschwunden«. Dem Geiste steht eine unbegreifliche »Macht der Erde« ewig widersprechend gegenüber. Das Hegelsche System, dieser Kreis von Kreisen, scheint in seinem untersten Kreise für das Vernunftlose und Ungeistige offen zu sein. Die Natur

geht also nicht, wie alle andern Kreise das System, restlos in das Leben des Begriffs ein. Die Natur ist dem Begriffe weitgehend gemäß, aber sie repräsentiert ihn nicht. Sie kann nicht ganz in die Idee aufgehoben werden. Das hatte auch Schiller ausgesprochen, wenn er sagte, daß die Gesetze der Natur nur in ihr, nicht von ihr gälten. Wie Schiller von dem »Abfall der Natur im Großen von der Regel des Verstandes« sprach, so spricht Hegel von der »Ohnmacht der Natur, den Begriffsbestimmungen getreu zu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten«.

Hegel denkt sich zwar den Zufall vom Geiste, vom Begriffe gesetzt. Der Geist, sagt er, beherrscht das Zufällige und verwendet es »zu seinem Gebrauche«. Der Begriff setzt das Begrifflose und begreift es. Aber er begreift das Zufällige doch nur seiner Form, nicht seinem Inhalte nach. Hegel behauptet also, daß das Zufällige notwendig sei; aber er vermag nicht, das Zufällige als Zufälliges zu durchdringen. Zwar liegt in der Setzung des Zufälligen als eines solchen eine bestimmte Sinnerfahrung, so wie wenn ich ein Fremdes, das mir doch verwandt sein oder werden könnte, entschieden als Fremdes erkenne. Aber ein solches Erkennen ist doch im Tieferen ein Nichterkennen. Der Begriff vermag eben nicht, die Natur ganz zu durchdringen; er ordnet sie nur in das dem Begriff Eigene und das ihm Fremde. Von Hegel zu verlangen, daß er mehr hätte begreifen sollen, als er begriffen hat, wäre sinnlos. Aber indem er die Zufälligkeit als Bestimmung in die Natur setzte, beschränkte er zugleich die Macht des Begriffs. Hegel spricht darum auch von der »Schwäche des Begriffs in der Natur«. Der Begriff kann die abgefallene Natur nicht wieder in die Idee zurücknehmen. Die Idee entläßt sich zwar frei in die Natur, aber sie findet sich nicht aus dieser Selbstentäußerung zurück. Die Natur bleibt die abgefallene, unerlöste, unversöhnte Idee. Sie ist der »ungelöste Widerspruch«. Das Natürliche fällt nicht einem Anderen, Notwendigen zu, sondern fällt von diesem ab. Hegels Zufall bedeutet letzthin Abfall — Abfall, der nicht mehr verwertbar, aufhebbar ist. Damit wird der Versuch, die Natur zu erlösen, aufgegeben; sie wird als Vergangenheit gesetzt, die der Geist für immer hinter sich gelassen hat.

Indem Hegel für unmöglich hält, »aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden«, indem er betont, daß die Natur beständig von der Höhe des Begrifflichen in »Monstrositäten« und »schlechte Werke« abfällt und indem er sich mit der Aufzeigung der »Spuren des Begriffs« in der Natur begnügt, macht er die Natur dualistisch. Er zertrennt sie in die »vom Begriff gezeugte Notwendigkeit ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftige Bestimmung« und die »gleichgültige Zufälligkeit und Regellosigkeit«. Der Begriff ist in der Natur seinem Gegenteil, der »Unvernunft des Äußerlichen«, der »sinnlichen Zerstreuung« preisgegeben. Dieser Dualismus ist vom Standpunkt eines höheren Erkennens aus keineswegs zu beklagen. Für Hegel kommt es eben auf das Zufällige nicht an. Das Zufällige ist das Gleichgültige, oder wie Goethe sagt, »das Gemeine«. Hegel hat einen tief eingeborenen Sinn für das Wertvolle und Wahre. Das bloß Richtige interessierte ihn nicht. Hegels Begreifen ist immer auch ein Werten. Es gibt für Hegel Wichtigeres zu tun, als z. B. zu untersuchen, warum wohl ein Säugetier drei und nicht fünf Junge gebiert oder wie es mit einem fünften Bein geboren werden kann. Solche Untersuchungen wären ihm gegen die Würde des Geistes gewesen, wie es auch die Deduktion der Schreibfeder des Herrn Krug war. »Das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen.« Demgegenüber gilt es, »die Selbständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung« zu wahren. In diesem Sinn für den Adel des menschlichen Geistes ist Hegels Sprechen vom Zufälligen mitbegründet.

Hegel ist einer der »Umfassenden«, von denen Goethe sagte, daß sie »im höchsten Grade produktiv« seien: »indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus, und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen«. Wenn auch Hegel behauptete, daß sich die Natur nicht in die Idee füge, so liegt doch in diesen Worten Goethes die gleiche Intention angedeutet, daß es nicht die »Schuld des Begriffs« ist, daß die Natur ihm nie ganz gemäß wird. Hegel ließ in der Natur das Zufällige einfach liegen. Nur in der Geschichte suchte er es aufzuheben. Was Hegel in der Geschichte tat, das versuchte Goethe in der Natur. Wie

Hegel das Zufällige durch die »List der Vernunft« als notwendig zu erweisen versuchte, so Goethe durch die List der Natur. Schon im Naturaufsatz sagte er von ihr: »sie ist listig«. »So müssen wir die Natur geradezu wie einen Taschenspieler behandeln, dem man auf die Spur kommen, auf Umwegen sein Geheimnis ablisten muß.« Goethe ging also bei seiner Naturschau mit dem Zufälligen, von dem er ein sehr deutliches Bewußtsein hatte, anders um, als Hegel in seiner Naturphilosophie.

Während Hegel die »Mißbildungen der Natur« einfach als mangelhaft, schlecht und vernunftlos bezeichnete und sie darum in das Gebiet des Gleichgültigen verwies, läßt Goethe »sowohl das Geregelte als Regellose«, »beides nah zusammen verwandt« und »von einem Geiste belebt« sein. Auch im Abnormen ist ihm das Lebendige nicht gleichgültig. Deswegen, sagt er, tut man wohl, sich »so spät als möglich negativer Ausdrücke*) zu bedienen«. Goethe spricht darum nicht von der Zufälligkeit, Regellosigkeit und Begrifflosigkeit, sondern der Willkür und Freiheit der Natur. Er denkt sich »Normales und Abnormes immer zugleich gegeneinander schwankend und wirkend«. Was Hegel das »Auslaufen der Natur in die Einzelheit« nennt, ist für Goethe ihre »Gestaltbarkeit ins Unendliche«, die »überdrängte Möglichkeit«, die »Freiheit des Lebens«. Goethe trennt die Natur nicht in Zufall und Notwendigkeit, sondern betrachtet »die grenzenlose Willkür innerhalb des gesetzlichen Kreises«. Für beide aber war der Maßstab des Lebendigen »ein höchst geistiger«, für Hegel der Begriff, für Goethe der Typus, die Idee.

Obwohl Goethe und Hegel in Grundgedanken, Gesinnungen und Methoden sich durchaus einig wußten und sich dadurch gegenseitig bestärkten und förderten, so ergaben sich doch bezüglich des ausgebildeten Ausdruckssinns für das Lebendige gewisse Differenzen zwischen beiden. Goethe schreibt 1812 an Seebeck: »Zufälligerweise kommt mir eine Stelle aus der Vorrede von Hegels Logik in die Hände. Sie lautet wie folgt: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene

*) wie etwa Zufall, Abfall, Gleichgültigkeit usw.

an die Stelle von dieser. Diese Formen verdrängen sich als unverträglich miteinander, aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eines so notwendig als das andre ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus." Es ist wohl nicht möglich, etwas Monstroseres zu sagen. Die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen, scheint mir eines vernünftigen Mannes ganz unwürdig.« Goethe »betrübt« sich über diese Hegelsche Denkart nicht deswegen, weil die dialektische Begriffsbewegung in die Natur hineingetragen wird, sondern deswegen, weil hier die Gefahr solcher Hineintragungen deutlich wird. Goethe wehrt nur die Hegelsche Robustheit des gedanklichen Zugriffs auf das Lebendige ab. Das Lebendige wird nicht gemäß begriffen, wenn Ausdrücke wie Widerlegung und Für-falsch-Erklärung der Blüte durch die Frucht angewendet werden. Für Goethe tritt der »lebendige Begriff« aus »Bild und Wort« zusammen. Der lebendige Begriff eines Gegenstandes bildet sich aus der unmittelbaren Anschauung, nicht durch die Übertragung eines abstrakten dialektischen Begriffsschemas auf das Leben. Goethe sah bei Hegel die Gefahr, daß »der Geist das Wort vernichtet«; er vermißte bei Hegel eine im Anschauen der Natur selbst gebildete geläuterte Vorstellungs- und Ausdrucksart.[9]) Dieser Mangel an Ausdruckssinn für das Natur-Geistige liegt tief in Hegels Einstellung zur Natur begründet Hegel hat sich nie »mit allen liebenden und verehrenden Kräften« zur Natur hingewendet wie Goethe und Schelling. Besonders nach der Jenenser Zeit rückte die Natur immer mehr aus den Bereichen seiner geistigen Teilnahme heraus. Die Natur, einst geistgeschaut, wird immer mehr nur noch begrifflich beurteilt. Hegel machte die Natur zum Stoff, ließ sie hinter sich zurück. Er hat die Ehrfurcht vor dem, was unter ihm ist, nicht immer entschieden walten lassen.

Aber was Hegel an geistiger Energie zur Erfahrung und Darstellung der Natur verlor, das hat er in der denkenden Durchdringung und Deutung des Geschichtlich-Geistigen gewonnen. Wie Goethe und Schelling der Natur gegenüberstanden, so werden wir Hegel der Geschichte gegenübertreten sehen[10]).

F. Hegels Philosophie des Geistes.

Hegels Philosophie des Geistes ist eine Sinndeutung der sich in der Welt auswirkenden geistigen Mächte. Diese können weder erklärt, begründet, noch deduziert werden. Sie erschließen sich nur der geistigen Erfahrung und Entwicklung. Indem Hegel den Geist der Welt begreift, geht er mit dem inneren Wesen der Wirklichkeit zusammen, wirkt er mit an der Offenbarung ihres Sinnes. Dieses Zurückgehen auf den Ideengehalt der Welt ist einmal absolute Passivität. Die Ideen sind da; sie werden vorgefunden. Im Erkennen läßt Hegel den Weltgeist walten. Er übergibt sich selbstlos dem Leben seines großen Gegenstandes. Sein Bewußtsein ist nicht getrieben oder getrübt durch subjektive Ziele und eigenmächtige Impulse. Es liegt für Hegel im Wesen des Bewußtseins, daß es für die es durchwirkenden und bildenden Kräfte des Geistes völlig offen ist. Subjektiv an dieser Synthese von Geist und Welt ist also nur das zufällige Gebundensein derselben an die Person Hegels, der sich zum reinen Gefäß für dieses Zusammenfließen der Gegensätze gemacht hatte. So gereinigt und gelöst von allem Besonderen und Eigenwilligen ist diese Bereitschaft zugleich die höchste Produktivität. In der Aufgeschlossenheit des Denkenden konzentrieren sich die geistigen Mächte; sie gehen in das Denken ein und werden nun durch die tätige Kraft der Gedankenbildung befreit und offenbart. Der Denkende schließt den sonst verborgenen Geist, den ideellen Gehalt der Welt auf; er macht ihn sichtbar und verbreitet ihn über Alles. Im Denken also steigert und bestimmt sich der Geist zu dem, was er eigentlich ist, zu einem eigenen Reich von wirkenden Mächten, Gesetzen und Bezügen, einer geistigen Wirklichkeit, die nie aus der Erfahrung, der Naturgesetzlichkeit hergeleitet werden kann. Die geistige Welt ist eine in sich geschlossene Ganzheit. Jede einzelne Erfahrung wurzelt in dieses Reich des Geistes zurück, aus dem sie entstammt und durch das sie möglich ist. Hegels geistiges Erkennen ist ein Entwickeln der der Welt zugrunde liegenden Ideen zu einer selbständigen Totalität.

Der Geist wird nicht wie die Natur erst durch ein Anderes erschlossen, sondern er erschließt sich selbst und ist immer schon erschlossen. Im Reich des Geistes herrscht

das Selbst und die Geschichte. Die Philosophie des Geistes hat es also nicht mehr mit einem Fremden zu tun. Letzthin ist die Natur ein Fremdes für den Geist. Sie ist zwar sein Anderes, aber doch das Andere. In der Naturphilosophie macht sich der Geist mit seinem Gewordensein, seiner »Erziehung« vertraut. Mit dem Denken der Natur, d. h. seiner selbst als dem »letzten Produkt der sich immer steigernden Natur« (Goethe), bringt er sein Hervorgehen aus der Natur gleichsam zum Abschluß. Er hebt die Natur in sich auf; er rechnet ab mit seiner eigenen »Vergangenheit« und versöhnt sich mit seiner notwendigen Herkunft. So sich als Natur begreifend, seine Bedingungen erkennend, löst er sich von ihr los und ergreift seine Freiheit; er wird sich ihrer, und damit seiner selbst bewußt. So ist auch die Naturphilosophie eigentlich schon Geistesphilosophie. »Bisher . . . sind wir in unserem Erkennen der existierende Geist der Natur gewesen, der in ihr nicht als Geist existiert, sondern in ihr als verborgen, nur als ein Anderes seiner selbst ist. Was in der Sphäre des Geistes ist, ist seine eigene absolute Tätigkeit; und unser Erkennen, daß er sich aus der Natur erhebt,.. muß als ein Erkennen des Geistes selbst erkannt werden, oder als sein Werden.« Der Geist kann die Natur nur begreifen, wenn er sich selbst begreift, darum mußte er als Geist die Natur durchlaufen, um sich selbst in dem Gegenteil seiner selbst gewiß zu werden und zu bleiben. Nur dadurch erkannte der Geist seine Voraussetzungen, die zu seinem Inhalt und Umfang gehören. Er ist nun mit der Natur vertraut. Er kann sein Verhältnis zu ihr frei bestimmen. Er ist nicht mehr gebunden an die Gesetze der Natur, sondern frei von ihnen und über sie mächtig. Der Geist ist Herr der Natur. In der Geistesphilosophie kann die Natur nicht mehr ein eigenes Geistesgebiet, ein in sich selbst bestehendes »System der Vernunft« ausmachen; sie wird jetzt nur noch betrachtet, soweit sie »relativ auf den Geist« ist, d. h. soweit der Geist sie zu seiner Selbstgesetzgebung und Selbstverwirklichung als Mittel beansprucht.

Das Tier hat diese Freiheit von der Natur zum Geiste nicht. Obwohl es nicht wie die Pflanze an den Boden gebannt bleibt, sondern sich willkürlich bewegen und von allem Einzelnen

»wegwenden« kann, so bleibt es doch zur Erde gerichtet, in das Bestehende versenkt. Das Tier wendet sich nur weg; es richtet sich nicht auf. Der Mensch erlebt bei seinem Sich-Aufrichten sein Selbst. Er wendet sich nicht nur weg, sondern kehrt damit in sich selbst ein, findet sich selbst. Der Mensch vermag sich aus der ihn umgebenden Natur herauszunehmen »wie eine Pflanze mit Wurzel und Erde aus dem Boden genommen wird«. Er ist »losgemacht von der Welt«. Das Tier kann sich nicht aus dem Bestehenden in sich zurücknehmen. Es kann nicht abstrahieren und sich seiner selbst bewußt werden. Es bleibt ungefaßt, zerstreut, hingegeben an seine Umwelt. Auch das Tier, die höchste Form, zu der die Natur es vor dem Menschen bringt, erweist also die Natur als das bloße »Außereinandersein«, das nicht zu sich zurückkommt.[2])

Erst im Menschen nimmt die Natur sich zum Selbst zusammen. Zwar hat sie schon im Tier die Form der Einzelheit, die Individualität erreicht. Aber das Tier wird sich dieser Einzelheit nicht bewußt. Es erkennt sich nicht darin als Allgemeines, als Tier, als Gattungsexemplar. Erst in der Krankheit »überschreitet das Tier die Grenze seiner Natur; aber die Krankheit des Tieres ist das Werden des Geistes« — nicht im Tier selbst, sondern im Menschen, der das kranke, mit der Unmittelbarkeit der Natur gebrochen habende, und darum das wahre Tier ist. Das Tier wird als Mensch geistig und vernünftig. Der Mensch ist die »Verwandlung der Natur in ein Subjektives«, die vereinsamte Natur. Diese »absolute Einsamkeit, in welcher die Natur in der Intelligenz drinnen ist, fehlt dem Tier«.

So vermag der Mensch zweierlei: er kann Alles aufgeben und er kann noch sich selbst aufgeben. Er ist allem gegenüber, d. h. er ist seiner selbst bewußt. Sein Bewußtsein ist »die unendliche Möglichkeit des Seins« und als solche absolute Einzelheit und Punktualität, ein völlig Abstraktes, Losgelöstes, Absolutes. »Es ist die Freiheit seines Eigensinns. Der Einzelne kann sich zu diesem Punkte machen; er kann von Allem absolut abstrahieren, alles aufheben; er kann nicht abhängig gemacht werden, an nichts gehalten werden. Jede Bestimmtheit, an der er gefaßt werden kann, kann er von sich abtrennen, und im Tode seine absolute Unabhängigkeit und Freiheit, sich als absolut negatives Bewußtsein realisieren«. Er kann durch alles durchgehen, ohne etwas von alledem zu sein. Er hat

die »Freiheit zum Tode«. Das Tier hat diese Freiheit nicht; es kann nicht Selbstmord begehen. Es kann sich nicht gegen das Leben entscheiden; es kann sich überhaupt nicht entscheiden.[3])

Der Mensch erfährt in der »Wirklichkeit des Todes« zugleich die des Lebens. »Der Tod hat den Widerspruch gegen das Leben in sich«. Sein »werdender Tod« enthält darum die Entscheidung für das Leben, das »Lebendigwerden«. Er, der von allem Einzelnen Freie, ist durch die Möglichkeit des Freiseins von sich selbst frei für Alles, zu Allem geworden. In dieser Erfahrung gründet und beginnt der »tätige Geist«, der sich seine eigene Welt schafft, indem er über die Natur, in der er geworden ist und darin steht, frei verfügt, sie bearbeitend, beherrschend, steigernd oder hegend. Er folgt seinen eigenen Gesetzen.

In der Geistesphilosophie hat der Geist mit sich selber zu tun. Er ist auf seine eigne Wirklichkeit, seine eignen Gegenstände gerichtet. Die Philosophie des Geistes ist also in weit höherem Maße Realphilosophie als die Philosophie der Natur; denn hier ist der Geist seine eigne Wirklichkeit, seine Welt. Die Natur war Geist nur für den Erkennenden. Hier steht der Erkennende immer schon in einer geistigen Wirklichkeit drin; hier existiert der Geist als solcher. Der Geist ist nun ewig bei sich selbst. Er ist, wie Schelling es zuerst in den »Abhandlungen« (1796) ausgeführt hatte — damit über Fichtes Ichbegriff hinaus einen der wichtigsten Schritte zum absoluten Idealismus Hegels vollziehend, sein eignes Tätigkeitsgebiet, sein eigner Gegenstand, sein eignes Produkt, sich selber Subjekt und Objekt zugleich.

Auf sich selbst bezogen ist der Geist vor allem im Verhältnis von Mensch zu Mensch — sei es, daß der Eine sich kämpfend dem Andern gegenüberstellt, wie im Zweikampf (der heroischen Zeit) auf Leben und Tod, der schließlich zur gegenseitigen Anerkennung als Selbst führt, sei es, daß er sich liebend auf den Andern bezieht, wie in der natürlichen Liebe, die sich zum geistigen Bunde der Ehe bildet, in der »die Augen des Geistes und die leiblichen Augen vollkommen zusammen« fallen. Besonders dem jungen Hegel schwebte der liebende Bezug von Ich und Du als das Urbild geistiger

und religiöser Erkenntnis vor. »Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt; er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.« Liebe ist Selbstverdopplung, Wiederfinden im Andern, Erkenntnis des Gleichen, des Geistes durch Geist. In dieser Steigerung der Liebe innerhalb der Jugendschriften von einem gefühlsbetonten Einklang lebendiger Naturen (»das Lebendige fühlt das Lebendige«) bis zum konstitutiven Prinzip der religiösen Erkenntnis (»der Geist erkennt nur den Geist«) wird die Hegelsche Gnoseologie zum erstenmal abgewandelt. Erkennen ist für Hegel Liebe, und Liebe ein geistiges Einssein, ein Sichwiederfinden des Geistes in anderem Geist. »Nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein.« Nichts Fremdes kann diesen liebenden Erkenntnisbezug unterbrechen. Wie die Liebe die Macht des Objektiven bricht, so besteht auch zwischen Geist und Geist keine »Kluft der Objektivität«.

Rein auf sich selbst bezogen ist der Geist auch in der Geschichte. Zwar ist die Geschichte nicht ein so unmittelbarer Bezug des Geistes zu sich selbst wie der der Liebe. Eine Fülle von Objektivitäten scheint den Weg zur Erkenntnis der Geschichte als eines geistigen Gestaltenwandels zu verdecken. Trotzdem ist die Geschichte nie ein Fremdes oder das Andre des Geistes wie die Natur, sondern Inhalt des Geistes selbst. Sie wird nicht nur von außen an den Menschen herangetragen, und ist auch nicht nur seine Vergangenheit. Reflektiert der Mensch auf die Geschichte, so reflektiert er nicht nur auf sein Gewordensein; sondern er macht sich sein eignes Werden und Wirken deutlich. Er reflektiert auf sich selber; er ist und weiß sich als Geschichte; ohne sie wäre er »das leblose Einsame«.

Der Satz, daß Gleiches nur von Gleichem, Geist nur von Geist erkannt werde, hat nicht so sehr die negative Bedeutung, daß dem Geiste enge Grenzen gezogen sind, daß er sich an allem Nichtgeistigen negieren muß, sondern vielmehr die positive, daß das im Erkennen Begegnende als ein Geistiges erscheint und sich dem Erkennenden als ein solches erschließt. Das liebende Erkennen hat in allem Wirklichen sich als Geist zu bejahen die Kraft. Was ihm aus ihr entgegenkommt, ist geistiger

Natur, ist Wirklichkeit des Geistes. »Das dem Erkennen Entgegengesetzte wird selbst Erkennen, der Inhalt wird [der] des Geistes, wird selbst Geist, und so hat sich der Geist in seinem Anders für sich selbst gefunden.«

Dieses Sichselbstfinden und Beisichselbstbleiben des Geistes im andern Geiste hat Hegel schon in der Jenenser Metaphysik als das Selbst aufgefaßt. Geist ist Selbstbezug, »Ich, das sich gefunden«. Das Selbst ist Beziehung des Geistes auf sich selbst, »Geist, der sich gefunden«. »Der Kreislauf, welcher der Geist ist, ist das Selbst, welches diesen Kreislauf durchläuft und zwar in Geistesgestalt, der in seinen Momenten nie seiner selbst vergißt.« »Erkennen — so sagt Hegel 1805/06 — heißt eben, das Gegenständliche in seiner Gegenständlichkeit als Selbst wissen.« »Das Andre ist also für mich; d. h. es weiß sich in mir.«

Wenn die Existenz des Selbsts darin besteht, »sich als Geist gefunden zu haben«, so ist es nicht auf eine unmittelbare Selbstbezüglichkeit eingeschränkt, sondern begreift »alle Wirklichkeit« in sich ein. Das Selbst ist nicht einem Punkte, sondern einer »Kugel« zu vergleichen. Die Selbsterfahrung der Welt ist für Hegel eine absolute Entschränkung des Selbsts, das sich so »über den ganzen Reichtum einer Welt in substanzieller Kraft zu verbreiten« vermag. »Die Kraft des Selbstes besteht in dem reichen Umfassen.« Der Geist findet sich nicht nur vor; er befreit sich nicht nur und setzt sich nicht nur selbst; er findet sich nicht nur wieder, sondern er erschafft, erfüllt und umfaßt sich auch selbst.

Wie kann nun diese Selbstbewegung des Geistes in einer philosophischen Systematik anschaulich und begreiflich gemacht werden?

1. Der subjektive Geist.

Hegels systematisches Philosophieren beginnt, wie ich, geleitet durch die Ergebnisse der Dissertation von Justus Schwarz, an Hand eines bisher nicht edierten Hegel-Textes aus dem Jahre 1796 (Logos, 1931, II) nachgewiesen habe, mit einem System der Seelenvermögen. Hegel wollte schon in seiner Tübinger Zeit Kants Trennung zwischen Sinnlichkeit

und Vernunft durch ein Zusammenwirken aller Kräfte der Seele: Phantasie, Empfindung, Herz und Verstand vermitteln. Das lebendige Gefühl sollte den kalten Verstand und das tote Gedächtnis durchdringen und überwinden. Noch ausdrücklicher trat diese Vermittlung als Forderung auf, als Hegel sich Kants Trennung der menschlichen Seelenvermögen 1796 neu zu eigen machte. Eine entscheidende Anregung zu der harmonischen Zusammenordnung der getrennten Seelenkräfte mag Hegel durch Schillers Briefe und die darin ausgesprochene lebendige Ganzheit des menschlichen Wesens empfangen haben. Hegel forderte die Pflege, den Einsatz, das Zusammenspiel und Gleichgewicht aller Gemüts- und Seelenkräfte und suchte die Rolle einer jeden — so des Gedächtnisses, des Verstandes, der Einbildungskraft — in diesem Wirkungszusammenhang zu bestimmen.[4])

Hegel bildet also mit einer philosophischen Anthropologie die erste Form seiner Philosophie des subjektiven Geistes vor, »die reine Wissenschaft der Formen, der Vermögen der Seele, d. h. dessen, was die Seele beim Erkennen, Begehren selbsttätig wirkt«. Wenn Hegel sich so in einer anthropologischen Systematik auf die innere Werkstatt und Selbstmacht, die Triebfedern, Beweggründe, das Gewebe und die Wirksamkeit, schließlich die Wirkungseinheit der Seelenkräfte richtet, so interessiert ihn der Ursprung und das Schicksal, die Gesetzlichkeit und Beschaffenheit der Vorstellungen. Der Seele Grundkraft war ihm damals »vorstellende Kraft«. Er sucht sich den dunklen Abgrund des Subjekts zu lichten, indem er sich philosophisch klar macht, wie die Vorstellungen empfangen und reproduziert werden, wie sie in dem »inneren Schacht der Intelligenz« versenkt und aufbewahrt werden, wie sie wieder hervorgehen oder hervorgerufen werden und wie die tätige Seele sie bearbeitet, ordnet, oder auch neue schafft, und schließlich in der produktiven Einbildungskraft, in Erinnerung, Gedächtnis und Verstand, in Zeichen, Name und Begriff dieses nächtige und nichtige »Reich der Bilder«, diesen verfließenden »Strom der Vorstellungen« überwindet.*)

Ein zweiter starker Impuls erwuchs Hegel aus Schel-

*) Dieses Interesse an der Nacht des Selbstes, diesem dunklen

lings 1800 erschienenem »System des transzendentalen Idealismus«. Schelling hatte darin zu erweisen versucht, daß sämtliche Weltinhalte, d. h. das gesamte menschliche Wissen von den Gegenständen, unabhängig von diesen Gegenständen selbst aus dem Bewußtsein heraus neu erzeugt, produktiv entwickelt werden könnte. Er faßte die Gesetze der Natur als solche des Anschauens und Denkens auf und erklärte so »die Entstehung des Universums für das Ich«. Er knüpfte damit das ganze System des Wissens an den »lichten Punkt« des Selbstbewußtseins. Dabei mußten die Formen und Inhalte dieses Selbstbewußtseins zu Epochen in der Geschichte, Stufen oder Stationen auf dem Wege des menschlichen Geistes werden. Schelling gelangte dadurch zu einer bestimmten Ordnung der Formen des Bewußtseins und seiner Inhalte. Was Hegel zunächst in einem System der Seelenvermögen entworfen hatte, zeigt hier Schelling als eine Folge von Bewußtseinsstufen auf. Derselbe Inhalt, der in einer philosophischen Anthropologie erworben wurde, erscheint hier als ein System von Verhaltungsweisen des transzendentalen Ich, als Geschichte des Selbstbewußtseins. Darum mußte Schellings Methode für Hegel äußerst wichtig werden. Ohne das »System des transzendentalen Idealismus« wären weder Hegels erste Geistesphilosophie noch seine Phänomenologie, die ja alle nur vom Wesen des transzendentalen Selbstbewußtseins her begreiflich sind, so möglich gewesen.

Die Ähnlichkeit der Hegelschen Darstellung der subjektiven Formen des Geistes mit Schellings Philosophieren läßt sich am besten an einer Nebeneinanderstellung der Inhaltsübersichten von Schellings System des transzendentalen Idealismus und Hegels zweiter Geistesphilosophie von 1805/06 veranschaulichen.*)

Schacht der werdenden Intelligenz, trägt Hegel erst in der zweiten Realphilosophie weiter. Hegel konnte dabei das schon 1796 Erarbeitete unmittelbar wieder aufnehmen.

*) Wir lassen bei Schelling die Inhalte des Selbstbewußtseins auf den ersten Stufen (wie Materie und Organismus), die den Formen desselben zugeordnet sind, aus. Bei Hegel beschränken wir die Gestalten des objektiven Geistes, die Schelling nur wenig ausgeführt hat, die erst von Hegel ausführlich und durchgreifend genug behandelt wurden, auf knappeste Andeutungen.

Schellings System des transzendentalen Idealismus.

A. Theoretische Vernunft, Bewußtsein.

1. Empfindung.
2. Produktive Anschauung.
3. Reflexion.
   α) Empirische Abstraktion.
   β) Transzendentale Abstraktion.
   γ) Absolute Abstraktion, absolute Erhebung des Ich über das Objekt. (Damit endet die theoretische Philosophie. Die absolute Abstraktion ist nur aus der frei handelnden Intelligenz erklärbar. Auch Hegel macht dann den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft mit der absoluten Abstraktion, der »freien Intelligenz«.)

B. Praktische Vernunft, Wille.

1. Wollen.
2. Trieb.
   α) Naturtrieb.
   β) Willkür.
3. Freies Handeln.
   α) Sitte.
   β) Recht.
   γ) Geschichte.
   δ) Religion.
   ε) Kunst.

Hegels System der Geistesphilosophie von 1805/06.

I. Subjektiver Geist.

A. Intelligenz.

1. Empfindung und Anschauung.
2. Vorstellung und Einbildungskraft (Reich der Bilder).
3. Erinnerung und Zeichen.
4. Name und Sprache (Reich der Namen).
5. Gedächtnis und Verstand (Reich der Begriffe).
6. Vernunft, freie Intelligenz.

B. Wille.

1. Trieb und Begierde.
2. Arbeit und Werkzeug (List).

3. Liebe, Ehe und Familie (Erkennen).
4. Erwerb und Besitz (Anerkennen).
5. Eigentum und Recht.
6. Wissender Wille.

II. Wirklicher Geist.

I. Allgemeiner Wille.
II. Vertrag.
III. Verbrechen und Strafe.
IV. Gewalthabendes Gesetz.

III. Konstitution (Selbstverfassung des Geistes).

I. Der Volksgeist.
II. Die Stände.
III. Die Regierung.
IV. Kunst, Wissenschaft, Religion und Weltgeschichte.

Als eine Stufenfolge von Bewußtseinsformen ganz im Sinne Schellings hat Hegel die Gestalten des menschlichen Geistes zum erstenmal in der Realphilosophie von 1803/04 aufgefaßt. Hier zuerst tritt — in einer an Schelling angelehnten Darstellung — die »Philosophie des Geistes« als selbständiger Systemteil bei Hegel auf. Bis dahin hatte Hegel das, was er von nun an als den einen großen Zweig seines Systems zusammenschloß, verteilt an eine der Logik angegliederte »Metaphysik des Erkennens« und an das sogenannte Naturrecht, das sich bei ihm 1802 zu einem »System der Sittlichkeit« ausgebildet hatte. In diesem System waren die subjektiven Geistformen unter die Idee der Sittlichkeit untergeordnet worden als vorstaatlich- und vorrechtlich-gesellschaftliche Verhältnisse. Die Bewußtseinsstufen waren primitive Gemeinschaftsstufen; sonst nichts. Sie erhielten ihre volle Bedeutung erst in bezug auf das Ganze und mehr noch: erst innerhalb des Ganzen eines Volkes. Sie wurden hier eben noch gar nicht für sich betrachtet; oder sie hatten zum mindesten noch keine Vollgültigkeit als Momente; sie waren nur Elemente im Werden und Leben des Geistes.

Die Freilegung und Verselbständigung der subjektiven Geistformen geschieht in Hegels erster Geistesphilosophie von 1803/04, worin Hegel sie nicht mehr als Elemente oder formale Momente unter die Idee der Sittlichkeit subsumiert, sondern die Sittlichkeit, den Geist eines Volkes selbst in einer Stufenfolge des Bewußtseins entwickelt. Hegel übt also in seiner ersten Geistesphilosophie das erste Mal die Methode der Phänomenologie. Seine erste ausgeführte Geistesphilosophie ist eine Bewußtseinslehre, eine Entwicklung der Formen des subjektiven und objektiven Geistes als Gestalten des Bewußtseins. Freilich ist diese Bewußtseinslehre hier noch im Entstehen. Erst bei einer Umarbeitung des Manuskripts ersetzt Hegel die Einteilung der Geistesphilosophie nach den drei Potenzen (von Gedächtnis und Sprache, von Werkzeug, Besitz und Familie) durch die in theoretisches und praktisches Bewußtsein.

Wir stellen hier einige Sätze zusammen, die diesen Weg des Selbstbewußtseins bezeichnen. »Der Geist als empfindend ist selbst tierisch in die Natur versenkt.« »Die Empfindung wird Begriff des Bewußtseins, indem sie sich zum Gedächtnis — dies macht die sinnliche Anschauung zu einem »Gedachten« — und zur Sprache erhebt.« »Die Sprache ist der existierende Begriff des Bewußtseins.« Indem sie »wieder in sich geht«, erhebt sie sich »zum Verstande«, erhält »das Sein das bestimmten Begriffs«. »Der Verstandesbegriff ist nur die aus dem Namen zurückkehrende Einheit des Bewußtseins«. Dieser »vertilgt alle Bestimmtheit, ist rein sich selbst gleich«, »absolute Reflexion in sich«, »zum Eins der Individualität geworden«. Es ist das, was Hegel später »die Nacht des Ich = Ich« nennt, das leere Selbstbewußtsein. Um sich zu »erfüllen«, muß es praktisch werden, seine Einzelheit »als eine aufgehobene setzen«. Auch die praktische Beziehung ist eine Beziehung des Bewußtseins.

Die Potenzen des praktischen Verhaltens werden also auf Bewußtseinsstufen reduziert. Auch das Verhältnis der Geschlechter, totale Lebensbezüge wie die Ehe, die Familie und die Erziehung, sind hier für Hegel reine Bewußtseinsbezüge. Als praktisch bezieht das Bewußtsein sich zunächst »auf eine absolute Entgegensetzung, ein totes Ding«, das es begehrt,

bearbeitet und genießt. Das Arbeiten bekommt dann im Werkzeug »eine bleibende Existenz«. Das Individuum vermag sich als »eine ganze Einzelheit« aber nicht im einzelnen Ding, sondern nur »in dem Bewußtsein des Andern« wiederzufinden und sich auf sich zu beziehen. Hierher gehört die Geschlechtsbeziehung, Liebe, Neigung und Ehe, die »bleibende Neigung«, d. h. das Bewußtseinsband zweier Individuen. Das Aufgehobenwerden dieser beiden Bewußtseine wird in ihrer lebendigen Mitte, dem Kinde, angeschaut. Die Erziehung ist »das Werden eines anderen Bewußtseins in ihm selbst«. »Der Einzelne — als Angehöriger einer Familie — ist nur Bewußtsein, insofern jede Einzelheit seines Besitzes und seines Seins an sein ganzes Wesen geknüpft erscheint.« Der Einzelne sucht also nun seine Einzelheit im Kampf um Gut und Habe zu bewähren. »Jeder setzt sich im Bewußtsein des Andern, hebt die Einzelheit des Andern auf.« Dieser Kampf auf Leben und Tod führt über die Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft zur Anerkennung des Andern als einer gleichberechtigten Bewußtseinstotalität. Ich anerkenne den Andern als mich selbst. Das Bewußtsein ist »unmittelbar selbst für sich als ein andres Bewußtsein«. Es wird so »absolutes Bewußtsein«, das durch seine Selbstaufgabe, die Todesgefahr, sich selbst gerettet und erhalten hat. Es geht »zu seiner absoluten Existenz, zur Sittlichkeit über«. »In ihrem Aufgehobensein — als einzelne Bewußtseine — ist der lebendige Geist des Volkes.« »Er ist an sich das Bewußtsein eines jeden.« »Der Einzelne als Mitglied eines Volkes ist ein sittliches Wesen.«

Waren im System der Sittlichkeit die Bewußtseinsformen primitive Gemeinschaftsformen, so ist jetzt die Gemeinschaft selbst eine Bewußtseinsform. Der Volksgeist ist die Bewußtseinsseele des Volkes. Die Sprache wird nicht mehr wie im System der Sittlichkeit als Mittel unter den einfachsten vorstaatlichen Beziehungen der Menschen, der gemeinsamen Arbeit, gesehen, sondern als eine über Empfindung, Anschauung, Vorstellung und Bezeichnung hinaus entwickelte Bewußtseinsstufe. Zwar ist sie noch nur eine »formale Existenz« des Bewußtseins, die erst im Geiste eines Volkes, ebenso wie Verstand und Ver-

nunft, Arbeit und Besitz, »reale Existenz« erhielt und darum zweimal behandelt werden mußte. Aber sie wird doch schon wie ebenso die übrigen Formen des subjektiven Geistes harmonisch hineingeordnet in einen großen Prozeß der Bewußtwerdung, dessen Abschluß für Hegel hier der Geist eines Volkes zu sein scheint. (Hegels Manuskript bricht vor der Behandlung des Rechtes ab.) Hegel fragt nicht mehr, wie sich das Bewußtsein und seine Formen zu der absoluten Sittlichkeit verhalten, sondern nur: welche Inhalte es hat, erwirbt, entwickelt und erzeugt.

Das Bewußtsein des Geistes ist hier, in der ersten Geistesphilosophie Hegels, zum ersten Male universal gesehen. »Die erste Existenz des Geistes,« »das Bewußtsein überhaupt« wird zum »absoluten Bewußtsein« hin entwickelt. Mit diesem Weg will Hegel weder eine erkenntnistheoretische, noch eine psychologische, noch eine anthropologische Betrachtungsweise einführen. Seine Betrachtung ist phänomenologisch; d. h. er sieht dem seiner selbst bewußten Geist in seiner eignen organischen Entwicklung und Entfaltung zu. »Indem wir die Organisation des Geistes erkennen, so erkennen wir das Bewußtsein nicht als das bloß Innere der Individuen, oder wie die Momente des Gegenstandes in den Individuen als solchen erscheinen, als verschiedene Vermögen, Neigungen und Leidenschaften usw., die sich auf besondre Gegenstände als auf bestimmte Begriffe beziehen, sondern als organische Momente, wie sie für sich als Momente des absoluten Bewußtseins sind, . . wie es absolut für sich ist und sich . . für sich organisiert und so allerdings in den Individuen ist, aber ebenso . . . sie als Individuen sich entgegensetzt.«*) Das

*) Vgl. dazu auch die (dann weggestrichene) Stelle: »Die höchste Existenz des Bewußtseins ist, daß dem Individuum sein Entgegengesetztes selbst als absolutes Bewußtsein, d. h. als Einheit des Bewußtseienden und Bewußten sei, die Einzelheit des Individuums eine aufgehobene sei. Die Unendlichkeit des Bewußtseins ist das Aufheben des Entgegengesetzten in seiner Einfachheit; das Wesen ist immer diese Mitte.... Diese Mitte oder das Bewußtsein als absolutes muß sich realisieren.« S. auch: »Dies ist das Ziel, die absolute Realisation des Bewußtseins, in die wir seinen Begriff zu erheben haben. Es ist die Totalität, die es als Geist eines Volkes hat, der absolut, das Bewußtsein Aller ist, den sie anschauen und als Bewußtsein sich entgegensetzen,

Bewußtsein ist gleichsam der allgemeine Äther, der alles durchdringende Urstoff des geistig-geschichtlichen Lebens, der »Werkstoff des Geistes«. »Das Wesen des Bewußtseins ist, daß unmittelbar in einer ätherischen Identität absolute Einheit des Gegensatzes sei.« Das einzelne Bewußtsein, das Bewußtsein im Gegensatze, muß sich aufheben in diesen Äther; es muß »auf sich Verzicht tun«. Dieses sein Aufgehobensein ist »die Totalität als absolut allgemeine, als absoluter Geist. Es ist der Geist als absolut reales Bewußtsein«, das nicht ein fixer Punkt der Welt gegenüber ist, sondern »die ewige Bewegung des Zusichselbstwerdens in einem Andern und des Sichanderswerdens in sich selbst ist; . . es ist die absolute Substanz, der Geist eines Volkes, die absolute Sittlichkeit«.

Zu der Richtung auf den lebendigen Wirkungszusammenhang der seelischen und geistigen Kräfte, d. h. dem anthropologischen Interesse des jungen Hegel, und der Richtung auf die organische Entwicklung der geistigen Wirklichkeiten aus dem Wesen des Bewußtseins, d. h. der phänomenologischen Methode der ersten Geistesphilosophie, tritt im Manuskript von 1805/06, diese beiden Richtungen in sich vereinend, eine psychologisierende Methode. Hegel betrachtet die subjektiven Geistformen in der zweiten Geistesphilosophie so, wie er sie in der späteren Enzyklopädie als »Psychologie« entwickelt hat, als Intelligenz und Wille. (Auch die Formen des objektiven Geistes werden vorwiegend von der seelischen Seite, dem Selbstgefühl und der Gesinnung des Einzelnen aus erlebt.) Hegel schließt hiermit seine bisherigen Interessenrichtungen und methodischen Möglichkeiten zusammen.

Auch hier gilt, wie im ganzen Werden der Hegelschen Philosophie, daß Hegel sich erst durch die richtige Auseinanderordnung die richtige Zusammenordnung ermöglicht. Hegel ordnet hier die einzelnen Formen des subjektiven Geistes weder einer Idee von Sittlichkeit, noch einem allgemeinen Bewußtseinsprozeß unter; sondern er nimmt jede Erschei-

---

aber ebenso unmittelbar ihre Entgegensetzung, ihre Einzelheit in ihm aufheben.« — »Der Geist, das Bewußtsein, dies Absolute ist es, was wir betrachten. Es muß aber eigentlich weder vom Subjekte noch Objekte die Rede sein, sondern vom Geiste.«

nung des subjektiven Geistes für sich und läßt sie gleichsam zu ihrer eignen Grenze und so durch sich selbst zur nächsten sich fortentwickeln. Jede Stützung auf Begriffe und Entwicklung aus Begriffen, die nicht aus der Sache selbst folgen, fällt jetzt weg. Den einfachen Phänomenen wird kein spekulatives Gerüst mehr übergeordnet. In dieser Unbefangenheit des reinen Entfaltens der Sache aus sich selbst kehrt nun das alles wieder, was sich Hegel bisher erarbeitet hatte. Das hauptsächlichste Ergebnis ist dabei das Hervortreten des Moments des Selbstes. Was 1803/04 Bewußtsein genannt und als solches entwickelt wurde, erscheint jetzt als Selbstbewußtsein, als steigernd sich offenbarendes Selbst.

Hegel beginnt wieder mit dem sich noch innerhalb der Natur befindenden Geiste, mit dem also, was er später die träumende Seele, den schlafenden Geist, den Naturgeist nennt. Das Selbst ist noch in seine eigne Nacht versunken, die Seele noch nicht erwacht. Sie empfindet, schaut an und lebt im Umgang mit den Bildern, die sie in ihre Tiefe versenkt oder unmittelbar, bewußtlos und willkürlich verknüpft. Diese erste Form der Intelligenz ist »die Nacht des Selbst«, »die unendliche Welt der Vorstellungen« und Bilder. »Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt — in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt einem hier entgegen.« Diese selbstlose Welt der Bilder lehnt Hegel wie hier, so auch am Schluß der Geistesphilosophie ab, wenn er von der Kunst sagt: »Sie ist der indische Bacchus, der nicht der klare, sich wissende Geist ist, sondern der begeisterte Geist, der sich in Empfindung und Bild einhüllende, worunter das Furchtbare verborgen ist.« Es ist »das Furchtbare der Naturmacht, worin das Selbst nur nichtig ist« und des »unbekannten Schicksals«, was er hier überwinden will. Ähnlich hatte auch der junge Schelling von den »Schrecken der objektiven Welt« gesprochen, die den Menschen beim Verweilen in der Anschauung überfallen. Der Mensch hat sich mit Macht zu ergreifen, um nicht dieser grundlosen und darum für Hegel nichtigen Tiefe zu verfallen, um nicht der »Täuschung der absoluten Lebendigkeit« zu erliegen. Darum setzt Hegel gegen diese »Nacht der Aufbewahrung« — wie merk-

würdig klingt dies, wie vieles bei Hegel, an moderne psychoanalytische Lehren vom Unterbewußtsein an — die »Macht, aus dieser Nacht die Bilder hervorzuziehen oder sie hinunterfallen zu lassen«, das »Selbstsetzen«, die »tätige Intelligenz«. Das Bild wird als Gegenstand »in uns gebracht«. Die »Er-innerung« ist die erste Tätigkeit des Geistes, die zum bloßen bildlichen Gegenstand hinzukommt. Ich erkenne ihn dadurch als für mich; ich bringe ihn »unter die Herrschaft des Selbst«. Das Sein des Gegenstandes wird so Selbst. Der Geist macht nun dieses Bewußtsein des Gegenstandes selbst zum Gegenstand, indem er es benennt. Herder hatte gesagt: »Der Mensch gaffet solange Bilder und Farben, bis er spricht, bis er inwendig in seiner Seele nennet. Die es nicht haben (dies innere Wort), und schwömme ein ganzes Meer von Bildern um sie, gaffen nur, wenn sie sehen, können nicht erfassen, nicht in sich verwandeln, nicht gebrauchen.« Ähnlich sagt auch Hegel: »Durch den Namen ist also der Gegenstand als seiend aus dem Ich herausgeboren. Dies ist die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt, . . das Majestätsrecht und [die] erste Besitzergreifung der ganzen Natur oder das Schaffen derselben aus dem Geiste.« Die Natur ist so nicht mehr ein Reich von Bildern, sondern ein Reich von Namen. Der Name ist ein »geistiges Sein«, Bewußt-Sein. Durch ihn »ist erst eigentlich das Anschauen überwunden«, das Natürliche »aus dem Gefühl emporgehoben in den höhern geistigen Sinn«. War das Hervorrufen der Bilder die erste Beschäftigung, das Namengeben die erste Tätigkeit des Geistes, so beginnt nun die eigentliche »Arbeit des erwachten Geistes« mit der »Übung des Gedächtnisses«, dem »Festhalten der Abstraktion« und dem freien »Wiederholen« der einmal willkürlich hervorgebrachten Namen, das Ordnen derselben durch den Verstand. Hier vollzieht der Geist zuerst das »innere Wirken auf sich selbst«, »die harte unwillige Arbeit des Geistes gegen sich selbst«, die Selbstüberwindung, die den Weg des Bewußtseins und des Geistes bis in die hohen Breiten der Weltgeschichte bestimmt. Von nun an sind die Formen des Bewußtseins Weisen der Selbstsetzung, Selbsterzeugung und Selbstverwirklichung des Geistes, Stufen des Geistes als Selbst.

2. Der objektive Geist.

Der objektive Geist ist für Hegel die Sphäre der rechtlichen, wirtschaftlichen, volklichen, staatlichen und geschichtlichen Bezüge des menschlichen Daseins. Hier ist Hegel auf seinem eigensten Gebiet. Innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus hat er hier weder Vorgänger noch Nachgänger. Natürlich nimmt Hegel auch auf diesen Gebieten die Andeutungen und Anregungen Herders, Kants, Schillers, Fichtes und Schellings auf. Aber gerade hier schafft er in besonderem Maße aus eigenen Impulsen. Sonst hätte er damit dem deutschen Idealismus und weiterhin dem ganzen 19. Jahrhundert nicht soviel philosophisches Neuland erschließen, so tiefe Einsichten über das Wesen der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, ihre Schäden, Gefahren, Ursachen und Heilungen, über die geschichtliche und politische Lage seiner Zeit vermitteln können.

Das Interesse des jungen Hegel an seiner Zeit ist zunächst von den geistigen Tendenzen der Aufklärung bestimmt. Im Glauben an die Wirksamkeit der Vernunft sucht Hegel ein von großen Ideen getragenes Leben. Er will Idee und Wirklichkeit, Lehre und Leben, naturhafte Triebkraft und geistige Einsicht in lebendigem Einklang wissen; er sucht einen lebendigen Geist, ein geistdurchdrungenes Leben.[5]) Nach der Verwirklichung dieses Ideals fragt er von früh auf. Die zerrissenen Lebensbezüge, die in lauter Einseitigkeiten zerfallene eine Wirklichkeit in einen lebendigen Geist zusammenzufügen, ist die größte Aufgabe seiner Philosophie. Hegel war der Ansicht, daß das Leben nur vom Geist aus zu heilen sei. Der Geist ist für ihn wie für Hölderlin das Rettende und Versöhnende. So hat Hegel selbst den Sinn seiner Geistesphilosophie ausgesprochen: »gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten«.

Aus der philosophischen Aufgabe, ein ideendurchwirktes Leben, ein Leben im gemeinsamen Geist herzustellen, entspringt zunächst das praktisch-politische Interesse Hegels. Seine Philosophie des objektiven Geistes setzt also an den dringlichsten sozialen und politischen Fragen der Gegenwart, mit der Sorge um das lebendige Ganze des eigenen Volkes an. Schon in Bern setzte Hegel sich mit

den württembergischen und Berner politischen Zuständen auseinander. In Frankfurt schrieb er im Anschluß an den Rastatter Kongreß über die Verfassung und politische Lage des deutschen Reiches. In die erste Jenenser Zeit fallen dann die groß angelegten Entwürfe zu einer Kritik der Verfassung Deutschlands. Noch diese weit ausladende, die Gesamtheit der politischen Zustände Deutschlands betreffende Schrift hatte praktisch-politischen Charakter. Sie sollte eine Flugschrift sein. Zu gleicher Zeit aber geht Hegel schon zur philosophischen Systematisierung dessen über, was er sich auf der Grundlage der Kritik an seiner Zeit erworben hatte. Er baut nun die tiefere Einsicht, das Wissen um das Wesen der rechtlichen und staatlichen Dinge zu einem System aus. Er stellt der Zeit ihr eigenes Ideal gegenüber.

Hegels philosophisch-systematische Tendenzen erhalten zunächst in der Schrift über die »Differenz« das erste Licht. So sehr Hegel, echt idealistisch, die geistige Freiheit des Einzelnen betont, so sehr wünscht er auch, daß der freie Geist nicht das Vorrecht einiger Weniger sei, sondern objektiv werde, sich im Ganzen und als ein Ganzes darstelle. Hegel anerkennt auch die Sphäre, in der der Geist nur objektiv ist, die Staatsmacht, die, wie er in der Reichsverfassungsschrift ausführte, die höchste Pflicht habe, sich gegen alle Zufälle und Schicksale, Partikularitäten und Privatrechte »selbst zu erhalten«. Diese Notwendigkeit der Staatsmacht sucht Hegel nun mit der Freiheit des Einzelnen zu vermitteln. Ihm schwebt dabei zunächst ein schönes Wechselverhältnis zwischen Ganzem und Einzelnem vor. Der Einzelne sollte seine Freiheit im Ganzen haben, nicht gegen das Ganze. Gerade dadurch, daß er als eine bestimmbare Kraft sich im Ganzen betätigt, ist er frei. »Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit.« »Durch eine echtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit Verzicht getan.« Der Einzelne wird so eingelöst in die »wahre Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft«. Der Staat ist für Hegel also ein sich frei entwickelndes Gesamtwesen, die »Selbstgestaltung zu einem Volk«, in dem kein Glied unterdrückt und beherrscht ist, sondern jedes sich harmonisch zum Ganzen hinordnet.

Im Glauben an diesen freien Einklang des Ganzen und

seiner Teile mußte Hegel sich besonders gegen Fichtes Absicht wenden, die Freiheit des Ganzen durch Beherrschung und Unterdrückung herstellen zu wollen. Wie im Verhältnis des Menschen zur Natur, so duldet Hegel auch hier kein Herrschaft-Knechtschaftsverhältnis. Fichte will, wie Hegel sagt, Freiheit durch Zwang herstellen. Regierung und Regierte sollen sich gegenseitig zwingen und im Gleichgewicht halten. Dieses erzwungene Gleichgewicht aber ist für Hegel ungeistig. Fichtes Staat ist ein Zwangs- und Polizeistaat, keine »Organisation, sondern eine Maschine«. Sein Naturrecht ist eine »Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes und Knechtschaft des Lebendigen«. »Die absolute Identität findet sich nicht und stellt sich nicht in ihr her; . . sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenzpunkt der Schönheit des Gemüts und des Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.« Fichtes Staatsideal ist »höchste Tyrannei«, weder ein Stand der Natur, noch der Freiheit, sondern »der Not«. Hegel will demgegenüber — ganz im Sinne von Schellings ästhetischer Totalität — »die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten«, ein »lebendiges Anschauen des absoluten Lebens«, eine Einheit von Schönheit und Sittlichkeit in der Anschauung der Endliches und Unendliches zusammenschließenden Idee; und dies ist sowohl philosophische Aufgabe als praktisches Ziel. Der Einzelne hat sich zu solcher Anschauung der Idee der Sittlichkeit zu erheben; nur dadurch gewinnt er sein richtiges Verhältnis zu Staat und Volk; nur dadurch ist Staat und Volk möglich. In der Anschauung der Idee hebt der Einzelne seine eigne Endlichkeit und Subjektivität auf. Daher auch Hegels Kampf gegen Jakobis »Heiligung« der an sich selbst festhängenden, in sich selbst verfangenden »Subjektivität« (in der Abhandlung über Glauben und Wissen). Für Jakobi kommt der Einzelne nicht über sich hinaus zu der Anschauung der Objektivität der Sittlichkeit. Er bleibt in »sehnsüchtigem Egoismus« stehen, statt diesen in der Hingabe an das Allgemeine mit der objektiven Idee zu versöhnen.

Macht Hegel hier Jakobi und überhaupt dem nordischen Protestantismus den Vorwurf, daß er »auf Objektivität Verzicht tue«, so kann man Hegel den entgegengesetzten machen, daß

er auf die Subjektivität verzichte. Dieser Verzicht auf sich selbst bedeutet für Hegel gerade damals und überhaupt im Sinne seiner Philosophie einen durchaus positiven Entschluß. Die Subjektivität ist für Hegel ein Durchgangspunkt, ein Moment, aber, wie er am Schluß von Glauben und Wissen ausführt, »auch nicht mehr denn als Moment«. Der Mensch darf nicht in der absoluten Innerlichkeit, auf dem »nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens«, in dieser »Nacht des Ich = Ich« verweilen wollen. Die absolute Subjektivität ist das Moment der Vernichtung alles Objektiven und Geschichtlich-Geistigen, die »reine Nacht der Unendlichkeit«, der »Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt«. Aber aus dieser Nacht muß die allumfassende Totalität des absoluten Geistes hervorgehen. Das Nichts muß »ins Positive der absoluten Idee überschlagen«. So wird die absolute Subjektivität als ein notwendiger Übergang in der Bildung des Zeitgeistes anerkannt, aber damit auch zunächst als erledigt betrachtet. Hegel setzt sie noch nicht als ein »Moment« im Sinne seiner Philosophie, d. h. als ein immer beizubehaltendes und im Ganzen überall durchzuführendes konstitutives Prinzip. Er hebt sie nur auf, d. h. aber: er läßt sie fallen.

Im »System der Sittlichkeit« vollzieht Hegel dann die in den vorhergehenden Aufsätzen angedeutete Schau der absoluten Idee der Sittlichkeit. Hegel ordnet darin zunächst die Formen des subjektiven Geistes, die vorstaatlich-wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse, d. h. die Formen der naturhaften Sittlichkeit wie Bedürfnis, Genuß, Arbeit, Werkzeug, Rede, Maschine, Eigentum, Tausch, Vertrag, Ehe und Familie, daran anschließend die schon kollektiveren, aber noch primitiven Gemeinschaftsformen — die er 1805 unter »Wirklicher Geist« zusammenfassen wird — wie Verbrechen, Rache und Gerechtigkeit, Ehre und Leben, Zweikampf, Herrschaft und Knechtschaft, schließlich Krieg und Frieden zusammen. Sie sind gleichsam der elementare Rohstoff, der unter die Idee der Sittlichkeit subsumiert werden soll. Erst unter diese Idee gebracht, organisch in sie eingebildet, erhalten sie ihren vollen Sinn. Durch die Sittlichkeit eines Volkes sind alle diese natürlichen Differenzen und negativen Einzelheiten in die »lebendige Indifferenz« aufgenommen. Sie bestehen nicht mehr für sich, sondern nur noch im Ganzen, der Anschauung der Idee der

Sittlichkeit, die das Volk selbst ist. »Das Allgemeine, der Geist ist in jedem und für jedes.« Alle Gegensätze fallen »innerhalb dieser absoluten Anschauung«. Ihr Inhalt ist »das Ewige«, in dem kein Gegensatz von Einzelnem und Allgemeinem ist, »die höchste Freiheit und Schönheit«, »ohne Leiden und selig«. Das Ewige ist »von allem Subjektiven befreit«; »im Ewigen ist nichts Eigenes«. Daraus ergibt sich die »Göttlichkeit eines Volkes«. Das Volk und sein Gott sind eins. Der Gott ist nur »die ideelle Weise«, das Volk anzuschauen. Diese Göttlichkeit des Volkes ist die Lebendigkeit der sittlichen Natur selbst. »Das absolut Sittliche ist das Angehören einem Volke.« Der Einzelne ist also nicht ein Teil desselben, sondern hat Teil an ihm. Er besitzt nicht Liebe zum Vaterlande, sondern hat Leben in ihm. Nicht das Einzelne lebt, sondern allein das sich selbst tragende und erhaltende Ganze.

Das Leben dieses Ganzen besteht in einer beständigen Expansion und Kontraktion, Entfaltung und Vereinung. »Sein Leben ist Aus- und Einatmen.« Es ist ewig in sich bewegte Ruhe. »Der Geist des Volkes« beharrt nicht in träger Passivität auf sich selbst, sondern »muß sich ewig zum Werke werden; oder er ist ein ewiges Werden zum Geiste«. Er ist bei sich selbst, indem er auf sich zukommt; er nimmt sich in sich zurück, indem er sich entfaltet; er ist absolute Indifferenz und absolute Totalität zugleich. Als Entfaltung ist er »die Ausbreitung der Sittlichkeit in ein System von Potenzen«, d. h. eine Gliederung in Stände und Berufe, ein durch und durch organisiertes Ganzes, als Indifferenz »die Regierung«, die als »die Erscheinung Gottes«, »das unmittelbare Priestertum des Allerhöchsten« allmächtig über der ausgebreiteten Vielfalt des Ganzen »schwebt«, sie erhält und führt. Diese Regierung ist für Hegel im System der Sittlichkeit die an Platon erinnernde Herrschaft der Priestergreise, in denen die Idee der Sittlichkeit gleichsam Natur geworden ist.

Hegel wollte im System der Sittlichkeit keine besondere Sittlichkeitsgestalt oder Verfassung des Geistes zeichnen, sondern die Idee der Sittlichkeit, d. h. die Selbstorganisierung des absoluten Geistes als alle Zeiten übergreifende, ewige Möglichkeit entwerfen. Es sind zwar besondere geschichtliche

Formen als Elemente verwertet; zeitlich unterschiedene Formen klingen überall an. Aber solche Unterschiede wie Monarchie, Demokratie oder Aristokratie sind für Hegels Absicht letzthin unwesentlich. Hegel will die Idee der Sittlichkeit selbst, die Sittlichkeit als absoluten Zustand der Idee konstruieren. Ihm kommt es nur an auf »das Bild des sich bewegenden und seienden Absoluten, die höchste reale Anschauung, welche die sittliche Natur verlangt«. Sein System ist so eine selbstherrlich großartige Schau des Absoluten, ein in archaischer Strenge und Monumentalität, mit künstlerischer Schöpferkraft aufgeführter Aufbau des absoluten sittlichen Lebens.

Für diesen Eindruck von Hegels »System der Sittlichkeit« gibt sein etwa kurze Zeit danach verfaßter Naturrechtsaufsatz die volle Bestätigung. Die Philosophie, sagt Hegel, »muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut und ganz ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist.« Hegel meint, daß in der philosophisch konstruktiven »Kraft der Anschauung die Kraft der Sittlichkeit« selbst liege. »Eine große und reine Anschauung vermag in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Notwendigkeit und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der auseinandergeworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre.«

Dieser Kunstwerkcharakter des Hegelschen Systems der Sittlichkeit läßt sich durch zwei Bezüge verdeutlichen: Hegels Nähe zum antiken Polisgedanken und seine Abhängigkeit von Schellings ästhetischem Idealismus.

Die Hegelsche Schau der Idee der absoluten Sittlichkeit ist zu wenig abgestimmt auf besondere geschichtlichen Formen, als daß man sagen könnte, Hegel schwebe entweder ein Ideal

der antiken Volksgemeinschaft oder des Ständestaates des 18. Jahrhunderts vor. Die ausdrückliche, systematisch durchgebildete Unterscheidung von antikem und modernem Gemeinwesen hat Hegel erst 1805/06 durchgeführt. Hier scheint er noch beides zusammenschauen zu wollen. Dafür spricht zunächst inhaltlich, daß Hegel, besonders im Naturrechtsaufsatz fast Seite für Seite Plato und Aristoteles zitiert oder referiert. Die Auffassung der Sittlichkeit als »Angehören einem Volke«, der Regierung als »die Priester und die Alten«, der sittlichen Totalität als eines sich selbst tragenden, in sich selbst seligen, schönen und leidlosen Wesens, der Sittlichkeit als Sitte, des Gottes des Volkes als des Volkes selbst, des Staates als Volksgeistes — dies alles sind Züge, die ohne eine starke Anlehnung an antike Staatsgedanken nicht möglich wären. Auch die Zurückschränkung des Prinzips der Subjektivität zugunsten der »Objektivität des Anschauens« ist hier eine Entscheidung für das Gemeinschaftsideal der Antike. Der in der Darstellung Hegels überhaupt herrschende antikisierende Zug wird besonders im Naturrechtsaufsatz deutlich, wenn Hegel die lebendige Gliederung der Stände als Tragödie auffaßt und den zerfallenden Ständestaat des ausgehenden 18. Jahrhunderts dementsprechend als moderne Komödie abwertet.

Wie dem Gehalt nach, so läßt sich auch der Methode nach eine Annäherung an Plato und Aristoteles feststellen. Die künstlerische Schau der Idee der Sittlichkeit, d. h. die Art, diese Idee zu entwickeln als eine anschaubare Totalität, ist durchaus griechisch. Wie Plato im »Staat« die beste Staatsform entwirft, so sucht Hegel für die Idee der Sittlichkeit die schönste Gestalt. Mag Hegel in seine Darstellung noch so viele Züge des modernen Ständestaates eingearbeitet haben — schon die Richtung Hegels auf eine anschaubare, zuständliche, ewig gegenwärtige, überzeitliche Idee der Sittlichkeit muß sein Staatsideal zu einem antiken machen. Als Hegel in der zweiten Geistesphilosophie dann antikes und modernes Gemeinwesen ausdrücklich unterschied, hat er die ihm im »System der Sittlichkeit« vorschwebende Intention, die Sittlichkeit als »Schönheit, als unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, ein Kunstwerk, worin kein Teil sich absondert vom Ganzen« zu begreifen, als ungenügend für das moderne Prinzip der Sittlichkeit befunden.

Was Hegel in die Nähe des antiken Staatsideales bringt, verbindet ihn auch mit Schellings Philosophieren. Hegels Methode ist hier noch durchaus von Schelling abhängig. Hegel arbeitet mit Schellings Begriffen, wie Potenz, Indifferenz, Identität, Anschauung, Konstruktion und Subsumtion, und zwar auf Schellingsche Weise, in begrifflich-zuständlicher Schau, in platonisierender Architektonik. Er konstruiert Potenzen, auf denen er Anschauung und Begriff wechselweise subsumiert. Er trägt wie dieser Begriffe, die sich nicht aus der Sache selbst ergeben, sondern unter die die Sache untergeordnet, auf die sie gestützt wird, an den zu konstruierenden Inhalt herum. Der Verzicht auf ein vorgegebenes begriffliches Stützwerk und damit die Möglichkeit einer lebendigen Entwicklung der Erscheinungen aus sich selbst heraus bahnt sich erst allmählich an, zuerst in der Realphilosophie von 1803/04.

Hegels methodischer Aufbau hat überhaupt hier noch eine weitgehende Ähnlichkeit mit Schellings Naturschau. Daran liegt es auch, wenn Hegel, besonders im Naturrechtsaufsatz, die Sittlichkeit und alles geistige Leben naturhaft sieht. Hegel ist noch abhängig von Schellings Gedanken des Parallelismus von Natur und Geist. Schelling blieb noch bis zur »Philosophie der Freiheit« hin bei dieser Entsprechung und Nebenordnung stehen. Hegel ging schon im Naturrechtsaufsatz — allerdings nur erst prinzipiell — darüber hinaus, indem er den Geist über die Natur setzte: Der Geist sei »höher als die Natur«. Diese Höhersetzung gelangt erst da zu ihrem ganzen Gewicht, wo der im System der Sittlichkeit noch herrschende Substantialitätsgedanke Spinozas und Schellings und damit auch die Einordnung der Formen des absoluten Geistes in die sittliche Volkssubstanz durch die Herausarbeitung des Subjektseins des Geistes überwunden wird.

In der ersten Geistesphilosophie von 1803/04 wird das Thema der absoluten Sittlichkeit von einer neuen Seite, der des Bewußtseins her, entwickelt. Wir haben in ihr einen neuen Versuch Hegels zu sehen, die Spannung von Bewußtheit und Sein, Subjekt und Objekt, Selbst und Substanz im Volksganzen zu lösen. Wieweit Hegel das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein fortzuführen gedachte, läßt sich aus dem nicht zu Ende gearbeiteten Manuskript kaum erkennen. Zunächst scheint Hegel jetzt die Möglichkeit einer objektiven,

unmittelbaren Anschauung ohne Rückkehr zu sich selbst aus der Anschauung aufgegeben zu haben. Die Anschauung ist durch das Bewußtsein ersetzt. Allerdings wird das absolute Bewußtsein selbst noch durchaus substantiell gefaßt. Das Volk als Bewußtseinsseele ist »allgemeines, bestehendes Bewußtsein; es ist nicht bloße Form der Einzelheit ohne Substanz; sondern die Einzelnen sind nicht mehr; es ist absolute Substanz«. »Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen hat, die absolute einfache, lebendige Substanz.« Die Einzelnen schauen sich in ihrem Aufgehobensein als ein Volk an. Sie sind immer noch nur aufgehoben, nicht auch bestehend. Wenn Hegel nicht für spätere Teile des Manuskripts die Weiterführung dieser antiken Sittlichkeit zur modernen Moralität sich vorbehalten haben sollte, so schwebt ihm auch hier noch die unmittelbare Einheit des griechischen Gemeinwesens vor. »Der Einzelne als Mitglied eines Volkes ist ein sittliches Wesen. . . . Das Sein der Sittlichkeit in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit sind die Sitten des Volkes.« Das Prinzip der Subjektivität ist wie bisher nur insofern gesetzt, als das Ganze selbst zugleich Subjekt und Substanz ist. Das Prinzip der Einzelheit besteht in der Kontraktion des Ganzen. Das Ganze hat Freiheit, nicht der Einzelne im Ganzen. Das Ganze vermag in sich zu gehen, für sich zu sein, nicht aber die Einzelnen selbst. »Dies Aufheben ihrer selbst, worauf sie gehen, ist der fürsichseiende allgemeine Geist.« Der Geist des Ganzen reflektiert sich in sich selbst; er vermag nicht, den Einzelnen soweit frei zu lassen, daß der Einzelne sich selbst in sich reflektieren kann. So war schon im System der Sittlichkeit und im Naturrechtsaufsatz der Begriff das Prinzip der »absoluten Einzelheit« des Ganzen. »Wo das Subjekt das Subsumierende ist, ist der Begriff herrschend.« Aber der Einzelne selbst war der Substanz untergeordnet; er verhielt sich anschauend. Er ist hier bewußt, aber nur unmittelbar, im Ganzen.

Bleibt so auch hier noch die unmittelbare Einheit der Einzelnen in der Substanz des Volksgeistes herrschend, so wird doch mit der Weiterführung des Prinzips der Anschauung zu

dem des Bewußtseins eine Verselbstung des Ganzen sowie des Einzelnen erreicht, die bald darauf, im System von 1805/06 und in noch gewaltigeren Ausmaßen in der Phänomenologie die Gestalten des Bewußtseins entwickelt zu Gestalten des Selbstbewußtseins, der Welt, des Geistes und des Gottes.

Die Geistesphilosophie von 1805/06, die erste vollständige Durchführung der Philosophie des Geistes überhaupt, die wir von Hegel besitzen, ist seine erste Arbeit, in der er sich als Philosoph selbst gefunden hat. Hier treffen wir zuerst in aller Breite die eigentümlich Hegelschen Gehalte. Das läßt sich besonders an drei Thematen zeigen, die von nun an konstitutiv sind für die Philosophie Hegels: dem der Geschichte, dem des Selbst, und dem des absoluten Geistes. Diese drei Themata, die 1805/06 zum erstenmal Hegels philosophische Darstellung bestimmen, sollen hier kurz nacheinander besprochen werden.

A. Die Geschichte.

Hegel war von Jugend auf an der geschichtlichen Wirklichkeit interessiert. Er erlebte die Geschichte als ein ständiges Werden und Vergehen. Die Vergangenheit und Unwiederholbarkeit der griechischen Volksgemeinschaft, die er im Gedicht Eleusis als seine »Heimat« aussprach, erfüllte ihn mit dem gleichen Schmerz wie Schiller und Hölderlin. Der eignen Zeit ein ungeschichtliches, abstraktes Vernunft-Ideal aufzuzwingen, war unvereinbar mit seinem Sinn für das Gewordene und Werdende. Er fühlte in seiner eignen Gegenwart eine überlebte Geschichtlichkeit auseinanderfallen, sah aber eine Brücke weder zur Vergangenheit noch zur Zukunft. Der Zeitgeist mußte ihm als ein widergöttliches, starres Schicksal erscheinen, vor dem es nur Flucht oder Untergang gab. Es bestand da nur eine Möglichkeit: das Streben nach tieferer Einsicht und Deutung. So suchte Hegel sich die »stillen geheimen Revolutionen in dem Geiste eines Zeitalters«, die den äußeren Umwälzungen vorausgegangen sein müssen, sichtbar zu machen. Er lernte die Untergänge und Übergänge als Ausdruck geistigen Wandels verstehen und kam so dazu, auch in der eignen Zeit, in der alles Alte zerbrach und das Neue bewußt- und ziellos aufstrebte, einen geheimen Sinn zu finden. Dazu half ihm die »geschichtliche Erkenntnis«, von der er im Naturrechtsaufsatz sagt, daß sie dazu diene, die Gegenwart vom Vergangenen zu

reinigen und das Neue vorzubereiten. Hegels Niederschriften über die religiösen Vorstellungen in den Jugendschriften, über die Verfassung Württembergs und des Reiches sind solche Versuche, in die Tiefe des Zeitgeistes mittels geschichtlicher Einsicht vorzudringen.

Erst verhältnismäßig spät gewinnt die geschichtliche Erkenntnis auch für das naturrechtliche und staatsphilosophische Denken Hegels Gewicht. Wir sahen, daß das »System der Sittlichkeit« dem geschichtlichen Werden — sei es absichtlich oder unabsichtlich — kaum Einlaß gewährte. Hegel konstruierte darin eine übergeschichtliche Idee von Sittlichkeit, die einige Bestandteile seiner eignen Zeit und der griechischen Antike als Aufbauelemente benutzte. Sollte das System der Sittlichkeit eine Vereinigung von antikem und modernem Gemeinschaftsideal sein, so wäre es eine völlig ungeschichtliche, rein systematische Einheit gewesen. Hegel fragt ja auch nicht nach einer Verbindung von geschichtlichen Volksgeistern, oder nach einer Aufeinanderfolge derselben; er fragt also nicht, in welchem Folgezusammenhange die eine und die andere sittliche Totalität stehen, sondern nur: wie die eine sittliche Totalität sich selbst erhalten könne?*) Wie Hegel sich früher durch das Erlebnis des Zeitgeistes als Schicksal den Weg zur Geschichte erschwerte, so jetzt durch das Erlebnis der Schau der Idee. Erst im Naturrechtsaufsatz, in dem Hegel ja auch über den Sinn der geschichtlichen Erkenntnis sprach, gibt Hegel die absolute Idee der Sittlichkeit — so sehr er an ihrer Absolutheit festhält — für die geschichtliche Entwicklung frei. Der »Weltgeist« erhebt sich über den Volksgeist, der immer nur, obwohl der Weltgeist in ihm ein »absolutes Selbst-

*) Erst ganz am Schluß des Manuskriptes »System der Sittlichkeit«, bei einer Andeutung des Verhältnisses von Volk und Religion, scheint Hegel geschichtliche Übergänge anzudeuten. »Je mehr ein Volk eins mit sich selbst, der Natur und Sittlichkeit wird, desto mehr nimmt es das Göttliche in sich und verliert an dieser ihm widerstehenden Religion, und geht durch die Versöhnung mit der Welt und sich selbst durch die Phantasielosigkeit der Irreligion und des Verstandes durch.« Aber es kann hier ebenso an die Entwicklung innerhalb einer sittlichen Totalität gedacht sein, die wieder mehr oder weniger ungeschichtlich ist, weil diese Entwicklung nur in der überzeitlichen Idee geschieht.

gefühl« hat, obwohl jener selbst die absolute Idee der Sittlichkeit darstellt, eine bestimmte Gestalt hat, ein besonderes Individuum ist, das an Klima, geographische Lage und Zeit gebunden ist. Das einzelne Volk muß wie »das einzelne Glied der Kette« »vorübergehen und ein neues eintreten«. Der absolute Geist ist nun nicht nur der Geist eines Volkes, sondern der Geist eines jeden Volkes. Damit bricht das geschichtlich-dialektische Werden, der Gestaltenwandel des Weltgeistes in das bisher zuständlich geschaute Ideal der absoluten Sittlichkeit ein. Trotzdem wird die philosophisch-platonische Schau der absoluten Idee der Sittlichkeit nicht aufgegeben. Wir sahen im Gegenteil, daß Hegel diese gerade im Naturrechtsaufsatz mit allem Einsatz rechtfertigte und dadurch auch die größte Nähe seines staatsphilosophischen Denkens zum Platonischen Staat erreichte. Aber es ist doch mit der Einsicht in den notwendigen Untergang einer jeden Gestalt des Weltgeistes die Möglichkeit einer philosophischen Entwicklung von den antiken zu den modernen Völkerindividuen gewiesen. Die Geistesphilosophie muß von nun an die Geistesgeschichte in sich einschließen. Und so endet denn auch Hegels Geistesphilosophie von 1805/06 mit dem Ausblick auf die Weltgeschichte. Der Begriff, sagt Hegel, ist zugleich »ruhendes Kunstwerk« und »die Weltgeschichte«. Die absolute angeschaute Idee der Sittlichkeit wird damit in die »Bewegung« des »Begriffs« aufgenommen.

B. Das Selbst.

Die Aufnahme der geschichtlichen Entwicklung in die Philosophie des Geistes ermöglicht Hegel nun eine deutliche Abstufung der antiken von der modernen Idee der sittlichen Totalität. Diese wird in der Geistesphilosophie von 1805/06 vollzogen. Die geschichtliche Entwicklung stellt »das höhere Prinzip der neuern Zeit, das die Alten, das Plato nicht kannte«, heraus. »In der alten Zeit war das schöne öffentliche Leben die Sitte aller«. Es war eine »lebendige«, »genialische«, »unmittelbare Einheit« des Einzelnen und Allgemeinen. Der »sich selbst wissende« Einzelne war darin »verschwunden«. »Das Sich-selbst-absolut-Wissen der Einzelheit, dieses absolute Insichsein war nicht vorhanden.« Es fehlte also das »Prinzip der absoluten

Einzelheit«. Darum mußte die Unmittelbarkeit, »die schöne glückliche Freiheit der Griechen« sich entzweien. »Eine höhere Abstraktion, ein größerer Gegensatz und Bildung, ein tieferer Geist« war notwendig. Dieses höhere Prinzip ist das des Allgemeinen enthobene Individuum, das »in seinem Wissen sein Absolutes unmittelbar besitzt«.

Das Prinzip der modernen Sittlichkeit ist Selbstbewußtsein, absoluter Eigensinn, absolute Einzelheit. Jeder Einzelne weiß in sich selbst das Absolute. Zwar ist das Allgemeine (wie bisher) selbst »Individualität, als Regierung«; aber nicht nur der Volksgeist selbst ist nun zugleich Subjekt und Substanz und der Einzelne nichts als in unmittelbarer Einheit mit dieser Substanz, sondern jeder Einzelne selbst »hat seine absolute Freiheit«, geht »vollkommen in sich zurück«. Er »läßt als Einzelner das Allgemeine frei« und kann, »vom Allgemeinen abgetrennt, doch absolut« sein. Wie das Ganze freies Selbst ist, so ist es jetzt auch der Einzelne. Hegel stellt diese »höhere Entzweiung« des Einzelnen und Allgemeinen als Moralität der »alten Sittlichkeit« gegenüber, worin »derselbe Wille der Einzelne und derselbe das Allgemeine«, jeder selbst Sitte war. Jetzt ist jeder Einzelne über jede Bestimmtheit von Sitte und Stand erhoben. »Moralität ist die Erhebung über den Stand.«

Mit dieser absoluten Selbständigkeit des Einzelnen im Allgemeinen muß auch das Allgemeine seinen Charakter ändern. Antikes und modernes Gemeinwesen müssen wesentlich unterschieden sein. »Das freie Allgemeine« ist nicht mehr darauf angewiesen, alle Einzelnen unmittelbar in sich aufzuzehren und so nur in »Wechselwirkung mit sich selbst« zu sein. Jetzt stellt der allgemeine Geist sein Selbst in der Form der Einzelheit, in der zufälligen, natürlichen Gestalt des erblichen Monarchen dar. Der Monarch ist der »Punkt der Individualität«, »der feste unmittelbare Knoten des Ganzen«. Das moderne Gemeinwesen ist so die konstitutionelle Monarchie.

Selbst Einzelheit, steht der Monarch allen Einzelnen gegenüber. Damit scheint Hegel die in sich gedrungene, substanzielle Ganzheit des griechischen Volksstaatsideals in eine lockere Beziehung zwischen Volksmenge und Monarch aufgelöst zu haben. Das einstige festgefügte, monumentale Gebäude der absoluten Sittlichkeit scheint in eine lose zusammengehaltene Vielheit

von nicht tragfähigen, unsicheren Verhältnissen und Einrichtungen auseinanderzutreiben. Das ist für Hegel nicht der Fall; denn der Geist ist aus der unmittelbaren Einheit mit sich selbst, die er verlassen mußte, durch die Entzweiung hindurch zu sich selbst zurückgekommen und hat sich damit erst eigentlich gewonnen. Er ist jetzt seiner selbst absolut gewiß geworden und dadurch absolute Macht. Er hatte sich als »vollkommnes, selbstbewußtes Leben« als »Macht alles Lebendigen« im Recht gesetzt, in welchem der Einzelne als »reine Person« gilt. Im Recht wurde der Geist über »das absolut Andere, das Böse« Meister. Er hatte dann sich selbst zu erhalten, zu begreifen und zu verfassen gesucht. Dies geschah durch die absolute Gewalt eines Einzelnen, den Tyrannen. Die »Konstitution« des Geistes vollzieht sich nicht durch ein liberales Zusammenkommen und Beratschlagen aller Einzelnen, sondern durch die herrische Gewalt eines großen Menschen, dessen Wille wider Willen der Wille aller Einzelnen ist. Die Tyrannei ist »notwendig und gerecht, insofern sie den Staat als dieses wirkliche Individuum konstituiert und erhält«. Die Menschen mußten, sagt Hegel, zunächst wie die Tiere gezwungen werden. Dies ist ihre »Bildung zum Gehorsam«, die Entäußerung ihrer Einzelheiten. Ist dies geschehen, so ist die Tyrannei überflüssig; der Einzelne ist gehorsam und braucht nicht mehr gezwungen werden. Seine Selbstentäußerung ist nun seine Selbsterhaltung, die reine Gewalt ist »der gewußte allgemeine Wille geworden«. Das Allgemeine ist da. Der Geist hat sich die Einzelnen zu eigen gemacht. Das Allgemeine ist nun die »unüberwindliche Stärke gegen die Einzelnen«; es ist so mächtig, daß es die Einzelnen gewähren lassen kann, sowohl den Regenten als jeden Staatsbürger. »Das ganze Gemeinwesen ist so wenig an das Eine als das Andre gebunden; es ist der sich selbst tragende, unzerstörbare Körper.« »Das Ganze . . ist die Mitte, der freie Geist, der sich frei von diesen vollkommen befestigten Extremen selbst trägt, das Ganze, unabhängig von dem Willen der Einzelnen sowie von der Beschaffenheit des Regenten.«

Dies in sich vermittelte Ganze wird durch die Macht und Weisheit der Regierung zusammengehalten. Sie ist »der

seiner selbst gewisse Geist, der frei vom Geist das Rechte tut«. »Sein Begriff ist die Allgemeinheit in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit der Einzelnen.« Sie beläßt den Einzelnen frei, gönnt ihm seine »Interessen«, seinen »Eigennutz«, weil sie die »allgemeine Gesinnung« ist. Das Ganze ist damit nicht in Atome aufgelöst; denn das Freilassen des Einzelnen ist »Kraft« und »List der Regierung« selbst, die »über Allen steht«. So ist die antike unmittelbare Einheit des substantiellen Volksgeistes durch die moderne vermittelte Ganzheit, in der das Prinzip der absoluten Einzelheit als Bürger, Tyrann, Monarch und Regierung sein volles Recht erhält, überwunden. Erst in dieser wiederhergestellten Einheit ist der Geist als ein sich selbst wissender wahrhaft wirklich. Der moderne Volksgeist ist »das versöhnte Wesen, an dem Jeder sich durch eigne Entäußerung und Aufopferung sein Fürsichsein nimmt«.[6])

C. Der absolute Geist.

Mit der Selbstverfassung des Geistes zu einem Volksindividuum ist das Sichselbstwissen des Geistes noch nicht vollendet. Im modernen Staat hat sich der Geist »von dem unmittelbaren Dasein gereinigt. Er ist in sein reines Element des Wissens getreten und gleichgültig gegen die daseiende Einzelheit« geworden. Ebenso hat der Einzelne zwar sein Bestehen, aber zugleich gibt er seine Wirklichkeit auf, »gilt sich nun in seinem Wissen«. Er beginnt, nur »als Wissen zu sein«, um in immer höheren Bewußtseinsstufen sich wiederzufinden und schließlich als absolutes Wissen »ganz frei von allem Dasein« zu werden. Das einzelne Selbst gibt sein Dasein preis und »weiß eine andere Welt als die seinige«. Es »erstirbt der Wirklichkeit mit Wissen und Willen, um das Ewige zu erwerben, das unwirkliche Leben im Gedanken«. Es hat sein Selbst nicht mehr im Standesbewußtsein, in Gesetz und Sitte. Es erkennt, daß es im Staate nur »einer Abstraktion angehört« und nur durch die freie Erhebung über den Stand sich als ein Ganzes erfahren kann. »Der Stand und der Geist eines Standes, dieser bestimmte Geist ist es eigentlich, der sich fortbildet vom rohen Vertrauen und [der] Arbeit an bis zum Wissen des absoluten Geistes von sich selbst. Er ist zuerst das Leben eines Volkes über-

haupt. Von diesem hat er sich zu befreien.« Wie der Geist überhaupt über die Natur sich erhebt, weil er höher ist als diese, so erhebt sich der sittliche Geist über sein Dasein im sittlichen Organismus, über die sittliche Natur. Das tiefere Selbst findet im Volksleben keine Befriedigung.

Über den wirklichen und seiner selbst gewissen Geist hinaus kommt der Geist in den Formen des absoluten Geistes, in Kunst, Religion und Philosophie zu seiner eigentlichen Verwirklichung. Noch sind in der Geistesphilosophie von 1805/06 diese Formen notdürftig unter die Selbstverfassung des Geistes zum Volk, unter die »Konstitution« subsumiert, aber sie ragen doch schon weit darüber hinaus. »Der absolute freie Geist, der seine Bestimmungen in sich zurückgenommen hat, bringt nun eine andre Welt hervor — eine Welt, welche die Gestalt seiner selbst hat.« Er hat nun den Inhalt, zu dem er sich im Volksgeist gemacht hatte, als einen geistigen »zu erzeugen«. Erst in dieser Region des Absoluten selbst erreicht der Geist seine Erfüllung.

Der Geist ist nun nicht mehr eins mit der absoluten Sittlichkeit, der Gott des Volkes nicht mehr das Volk selbst. Auch darin überwindet Hegel das antike Ideal der Sittlichkeit. Athene war zugleich die »geistige Gesamtheit«, die »Göttlichkeit des Volkes«, die Stadt Athen zugleich die Göttin, der angeschaute Geist dieser Stadt. Der Gott, auf den sich nun der Einzelne bezieht, der christliche Gott ist überhaupt nicht mehr Gott des Volkes. Die absolute Religion erkennt Gott als »das Selbst Aller«; sie ist nicht mehr eine bestimmte »Volksreligion«. Gott reicht über die Besonderheit eines und jedes Volkes hinaus. In der absoluten Religion erst »ist der Geist mit seiner Welt versöhnt«. In ihr »erhebt jeder sich zu der Anschauung seiner als allgemeinen Selbsts. Seine Natur, sein Stand versinkt wie ein Traumbild, wie eine ferne, am Saum des Horizontes als Duftwölkchen erscheinende Insel. Er ist dem Fürsten gleich. Es ist das Wissen seiner als des Geistes; er gilt Gott soviel als jeder Andre.« Die Seele ist innerlich erhaben über den Volksgeist, aber sie vermag mit ihm in Einklang zu leben; denn sie ist absolut versöhnt. So haben sich auch Staat und Kirche zu ergänzen. Im Staat hat der Mensch seine Wirklichkeit, in der Kirche sein

Wesen. Der Staat ist »seine Vergänglichkeit«, die Kirche »seine absolute Erhaltung«. So ist die Kirche überhaupt »die innre absolute Sicherheit des Staates«.

Trotzdem ist die Religion nicht das einzige Höchste. Ihr muß die Philosophie zur Seite treten. Diese hat die an sich geschehene Versöhnung, die die Religion nur vorstellt, d. h. in eine Zukunft und ein Jenseits entrückt, zu vergegenwärtigen, in das Bewußtsein aufzunehmen und zu begreifen. Wenn der Volksgeist der unmittelbar daseiende Geist und die Religion der vorstellende, glaubende und andenkende Geist ist, der die absolute Wahrheit nur versichert und beteuert, dann hat die Philosophie die Aufgabe, die Formen des Seins und der Vorstellung in der Form des Begriffs, des denkenden Selbstbewußtseins zu vermitteln. Im reinen Denken ist die geschehene Versöhnung nicht »die ungegenwärtige Einheit, ... deren Genuß und Dasein zukünftig ist, sondern hier; hier erkennt Ich das Absolute. Es erkennt; es begreift; ... es ist dieses selbst«. Nur dem als Begriff existierenden Begriff, dem denkenden Selbst-Bewußtsein ist die unendliche Tiefe Gottes restlos erschlossen. »Gott ist überall, ist reines Denken. Wenn insgeheim der Mensch mit sich selbst ist, ist eben seine Einsamkeit, sein Denken bei ihm.« Von hier aus allein ist das in Gott gegründete, durchchristete Denken Hegels zu begreifen und zu vollziehen.

Anmerkungen.

A. Die geistige Welt des deutschen Idealismus.

1. (*S. 2*) Über diese Zusammenarbeit berichtet Goethe in einem Gespräch mit Falk (1809): »Im ersten Bande von Herders ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' sind viele Ideen, die mir gehören, besonders im Anfang [d. h. in der ‚Naturphilosophie'!]. Diese Gegenstände wurden von uns damals gemeinschaftlich durchgesprochen. Dazu kam, daß ich mich zu sinnlichen Betrachtungen der Natur geneigter fühlte als Herder, der immer schnell am Ziele sein wollte und die Idee ergriff, wo ich kaum noch einigermaßen mit der Anschauung zustande war«. [Darum konnte Goethe ihm wohl „nicht zustimmen".] S. dazu den Aufsatz über ‚Bildung und Umbildung organischer Naturen': »Unser tägliches Gespräch beschäftigte sich mit den Uranfängen der Wasser — Erde und der darauf von alters her sich entwickelnden organischen Geschöpfe. Der Uranfang und dessen unablässiges Fortbilden ward immer besprochen und unser wissenschaftlicher Besitz durch wechselseitiges Mitteilen und Bekämpfen täglich geläutert und bereichert.«

2. (*S. 3*) Die Begriffe Drang und Trieb zur Erfassung des Wesens von Pflanze und Tier verwendet M. Scheler in seiner Schrift »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (S. 17 ff.). (Auf das Ungenügende dieser Begriffe machte mich Dr. Justus Schwarz zuerst aufmerksam.) Goethes Begriff der Gestaltung und Umgestaltung oder (wie L. Ziegler das Wort ‚Metamorphose' übersetzt) des Gestaltwandels scheint der Charakter des pflanzlichen Lebens weit eher zu treffen als der des Dranges, in dem das Exstatische, das Wuchernde gegenüber dem Strukturellen, dem ruhig Gestaltenden der Pflanze zu sehr betont ist. Scheler ist hier wie auch in anderen Punkten mit Schelling recht verwandt. Auch Schelling charakterisiert die *Natura naturans* als »Trieb und Drang«, als »Kraft«. Diese Begriffe sind nicht »gegenständlich« genug gedacht; sie entstammen mehr der menschlichen Innenerfahrung, dem Bewußtsein des eigenen Wesens und Wirkens, als der Betrachtung der Natur. Durch sie wird die eigene Leidenschaft in die Natur mit hineingesehen; sie spricht sich

in ihrem Naturerlebnis zu stark aus. »Für den leidenschaftlichen Menschen« aber, so betont Goethe, »ist die Natur nicht da.«

3. (*S. 3*) S. Goethes Brief an Schultz über Hegel (1821): »Dieser merkwürdige, geistreiche Mann hat . . . meine Chroagenesis . . . dergestalt penetriert, daß meine Arbeit mir nun selbst erst recht durchsichtig geworden«, und an Hegel selbst im gleichen Jahre: »Daß Sie mein Wollen und Leisten, wie es auch sei, so innig durchdringen und ihm einen vollkommenen motivierten Beifall geben, ist mir zu großer Ermunterung und Fördernis.«

4. (*S. 3*) Schon der späte Nietzsche erkennt, daß »die Denkweise Hegels von der goethischen nicht sehr entfernt ist«. Um dieses Faktum kreisen alle die großartigen Ausführungen Leopold Zieglers über die Goethesche Lehre der Polarität und die Hegelsche der Dialektik, deren innerste Zusammengehörigkeit Ziegler in umfassender Betrachtung zu erkennen gibt. S. ‚Das Heilige Reich der Deutschen', Bd. I, S. 372 ff., 384 ff., 403 ff.; Bd. II, bes. S. 9 ff. und S. 142 ff. — Goethe selbst hat seine Weltanschauung nicht philosophisch begründet und aufgebaut; er hat nie »über das Denken gedacht«. Daß aber eine systematische Ergründung seiner Prinizipien und seiner Anschauungsweise möglich und notwendig ist, erweist besonders R. Steiner in seiner vortrefflichen Schrift »Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung«, in der ich allerdings nicht so sehr eine ‚Weiterbildung' als eine ‚Begründung' der Goetheschen Welt-Anschauung mit den Mitteln des deutschen Idealismus, besonders Hegels, sehe.

5. (*S. 4*) Die Daten dieses Abschnittes entnehme ich aus C. Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, 1913.

6. (*S. 6*) Im deutschen Idealismus wird der Begriff des Intellektuellen, der Intelligenz immer im Sinne des Geistigen verwendet, nicht in dem des Verständigen, Klugen oder Geistreichen, auch kaum im Sinne von Vernunft, obwohl gerade bei Hegel der Geistbegriff oft mit dem Vernunftbegriff identisch gesetzt wird und so eine deutliche Tendenz zum Vernunftbegriff der Aufklärung zeigt. Aber neuerdings wies besonders F. J. Schmidt (in ‚Forschungen und Fortschritte', 1931, Nr. 32) darauf hin, daß gerade der Hegelsche Geistbegriff die Überwindung des Vernunftbegriffs des 18. Jahrhunderts bedeute. Das Hegelsche Denken sei »Geistes-Erfahrung« und Geist »der produktive Urgrund des Ganzen«.

7. (*S. 7*) Diese Art des Sehens, des Zusammenwirkens der leiblichen und geistigen Augen in der Bildung des Gegenstandes nannte Schelling in der (wie E. Cassirer in ‚Idee und Gestalt', S. 10 ausführt) offenbaren Absicht, Goethes Naturschau damit begrifflich

und methodisch auszuprägen, »intellektuelle Anschauung«. Goethe notierte sich bei der Lektüre von Schellings »System des transzendentalen Idealismus« offenbar zustimmend den Satz: »In der intellektuellen Anschauung wird das Sehende das Gesehene.« Vgl. hierzu auch Cassirers Interpretation, S. 23: Goethe richtete seinen Blick »nicht nur auf den Gegenstand, sondern auch auf das geistige Organ, mit welchem er ihn erfaßte. . . . So befaßt er in seine Art des Anschauens nicht nur das Objekt selbst, sondern auch ‚die Weise des Sehens', in der der Mensch Kunde vom Objekt erhält; und nur darauf drang er, daß beides nicht auseinander gerissen werde.«

8. (*S. 7*) S. Justus Schwarz, Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel, Diss. Königsberg, 1927, S. 57 und S. 37 ff. Vgl. auch M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923, S. 107.

9. (*S. 8*) In der Intention der Überwindung des Herrschaftsverhältnisses der Wissenschaften über ihren Gegenstand trifft mit dem deutschen Idealismus auch L. Klages zusammen. Er setzt in seiner Schrift »Vom Wesen des Bewußtseins«, Leipzig 1926, gegen die auf Beherrschung und Benutzung ausgehende ‚Ursachenlehre' = Wissenschaft die ‚Wesensforschung' = Metaphysik. Die Wissenschaft kommt nicht zu Erkenntnissen, sondern nur zu solchen Kenntnissen, die für die Beherrschung der Welt genügen. Metaphysik wird als »Kampf der Vernunft gegen die Vernunft«, ihre Aufgabe als »Widerlegung der Wissenschaft« gekennzeichnet. Sofern sie Wissenschaft und Logik aufnimmt, geschieht es nur »im Dienst einer widerlogischen Aufgabe«. Das Tun des Logos ist hier im Gegensatz zum Idealismus, der über den Verstand das höhere Erkenntnisvermögen der Vernunft setzte, nur negativ. Die Vernunft ‚widerlegt' im Idealismus nicht nur das Wissen, zerstört es nicht nur, um es dem Leben wieder preiszugeben, sondern hebt es auf, um es dem geistigen Aufbau verfügbar zu machen.

10. (*S. 8*) Unter allen Dichtern und Denkern der Goethezeit ist bei Hölderlin der Wunsch nach Überwindung des »tötenden Verstandes« und der »beherrschenden Vernunft«, nach feineren, höheren, unendlichen Lebensbeziehungen, die über Notdurft, Verstand und Gesetz erhaben sind, am stärksten. Hölderlin wollte »Einigkeit mit Allem, was lebt«. Deshalb rief er schon in den ersten Hyperionstudien die Naturfrömmigkeit der Griechen gegen die Naturlosigkeit oder Naturbeherrschung seiner Zeit auf. Ohne Bezug und Einklang mit der Natur bleibt der Geist unwirklich, einsam und arm. Nimmt der Geist die Natur nur als »Schranke« (Fichte), um sie aus Freiheit zu setzen und wieder zu überwinden, um seine Freiheit zu fühlen und zu erproben, dann verkennt er sowohl sein eigenes Wesen, das darin besteht, sein Anderes, die Natur sich entgegenkommen zu

lassen, um sich überhaupt zu fühlen und bewußt werden zu können, als auch das der Natur, die nicht nur als Schranke, sondern als wirkliches Eigenwesen erkannt werden muß. Hölderlins zwischen beiden Polen vermittelndes Tun wird zu einer ungeheuren Spannung zwischen dem steil sich aufschwingenden Menschengeist und dem alles verbindenden Naturgeist. Diese Spannung ist von Hölderlin nicht gehalten oder gelöst worden. Die Naturgeist-Erfahrung führt hier zu einer absoluten Grenze. Sie ist zunächst weder Sinn-, noch Selbst-Erfahrung. Der Geist der Natur ist für Hölderlin unmittelbar; d. h. er läßt sich nicht erkennen. Hölderlin sucht darum nicht das Bedeutsame, Symbolische, Ideelle oder Typische in der Natur. Diese ist nicht ‚Chiffre' des Absoluten, sondern das Absolute selbst. Sie läßt sich deshalb weder im tätigen Forschen, noch im ideellen Entwerfen, noch im logischen Durchdringen mit dem Menschengeist vermitteln. Alle diese Formen sind noch ein Ausweichen vor ihrer Absolutheit, eine Selbstbewahrung oder eine Einschränkung der Natur. Natur ist weder besondere Gestalt, noch Gedanke, noch Idee, sondern absolute Wirklichkeit. Der Geist der Natur ist göttlich triebhaft, nicht menschlich sinnhaft; er spricht darum auch nicht zum Selbst des Menschen. Er fordert selbst- und begriff-lose Hingabe, Dienst »in schmerzlich fortgerissener Huldigung«. (Auf die Gefahren dieser grenzenlosen Liebe der göttlich elementaren, außermenschlichen Natur weist K. J. Obenauer in seinen Studien über »Hölderlin und Novalis« eindringlich hin.)

Hölderlin glaubte sich in seiner unbedingten Liebe, seiner rückhaltlosen Preisgabe an die Natur erst eigentlich gewonnen zu haben; er glaubte sich getragen und umfangen von ihr. Aber er mußte erfahren, daß die Natur seine Liebe nicht erwidert, seinem Anruf nicht entspricht. Sie reißt ihn an sich, ohne ihn zu halten, sie fordert von ihm, ohne ihm zu geben. Sie geht gleichgültig an ihm vorbei, isoliert ihn, läßt ihn »einsam mit seiner Liebe«. Aus der liebenden Mutter wird sie ein unseliger Dämon, der ihn beunruhigt, bedroht und endlich zerstört — ein für uns zunächst völlig geist-fremdes Geschehen. Doch Hölderlin selbst hat die Gefahren seiner Liebe und die Möglichkeit seines Untergangs deutlich erkannt. Er hielt es aber »für gottlos und rasend, einen Weg zu suchen, der vor allem Anfall sicher wäre«. »Unwissend«, »gedankenlos« nannte er seinen »Dienst«, seine Liebe, gegen die doch keine »Weisheit«, Selbstbewahrung oder Sinngebung half. Er wußte seine Haltung als innerste Notwendigkeit und nahm das daraus folgende Schicksal in unbedingte Treue, im Ernst des Nicht-Anders-Können auf sich. Seinen Untergang empfand er als die Realisierung seines »Todesbundes« mit der Natur, und als Opfer an sie für seine unfromme, Natur- und Gott-ferne Zeit. In diesem Scheitern spricht sich also ein für uns ahnbares entschie-

denes Selbstverständnis aus. Auch hier noch ist also die Geist-Erfahrung der Natur Selbst- und Sinn-Erfahrung.

11. (*S. 9*) Siehe M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923, S. 16 ff. Einsfühlung ist der Gegenbegriff gegen die bloße Einfühlung. Sie ist »ein wahres Hinübergreifen und Eingehen in den Anderen und seinen individuellen Zustand, ein wahres und wirkliches Transzendieren seiner Selbst«. Besonders schön zeigt Scheler die »Kosmische Einsfühlung« an dem Naturerleben von Franziscus von Assisi (S. 103 ff.). Die Einsfühlung, obwohl von Scheler zunächst vitalistisch interpretiert, ist auf Grund ihrer exstatischen Radikalität ein »Grenzfall« menschlichen Erlebens und Seins. Ihre Realisierung ist auch im deutschen Idealismus, soweit sie nur leitende Idee des empirischen Forschens oder des philosophischen Begreifens ist, zumeist relativ. Am radikalsten wird sie vollzogen von Hölderlin (s. die vorige Anmerkung), ausgesprochen von Schelling (in den »Kritischen Fragmenten«, 1806) und gestaltet von Goethe (im Erlebnis des Erdgeistes). Doch gehört eine Aufhellung dieser Einsfühlung als »Grenzsituation« nicht hierher. Sowohl Forscher als Philosoph muß darnach streben, ihren Grenzcharakter, d. h. ihre Gefahren für das tätige Leben zu überwinden, sei es durch Gestaltgebung der Kräfte in empirischer Forschung (Goethe), durch die Umwertung des Allgefühls in Selbstsetzung, der Einsfühlung in produktives Sehen (Schelling), sei es durch begriffliche Durchdringung und Fixierung (Hegel). Vgl. meinen Aufsatz über Hegels »Eleusis« in der »Geisteskultur«, 1931, S. 212—226, wo ich einige Formen dieser Einsfühlung als Grunderlebnisse der Tübinger Stiftler aufzuhellen versucht habe.

12. (*S. 10*) Geistiger Aufbau und reale Gestaltung der Natur ist im deutschen Idealismus eine Einheit. Beides drückt sich in dem Begriff Entwicklung aus. Entwicklung ist sowohl ideelle Stufung (*gradatio*) als reale Entwicklung (*evolutio*). Beides ist nicht ohne einander zu denken. Dies unterscheidet den idealistischen Entwicklungsbegriff wesentlich von dem des Deszendenztheoretiker, wo weder die ideellen Voraussetzungen des Erkennens noch das erkennende Selbst berücksichtigt werden. Darum wird dort die Wirkungseinheit von Natur und Geist grundsätzlich verfehlt. Entwicklung ist niemals unabhängig vom denkenden Geiste möglich; sie ist das Entwickeln und das Sich-Entwickelnde, geistige Tätigkeit und reales Geschehen, Denken und Sein. Für diese Einheit im Begriff Entwicklung gibt die Sprache deutlichste Hinweise: Bei *Cicero* bedeutete »*evolutio*« die Tätigkeit des Bestimmens; bei Nicolaus von Kusa ist »*explicatio*« begriffliche Auseinandersetzung und Darstellung, geistige Entfaltung. Auch Böhmes Verdeutschung »Auswicklung« und ebenso die von Philipp von Zesen »Entwicklung« bedeutet Erklä-

rung, Deutung, also Entwicklung von und aus Begriffen. Ebenso ist Entwicklung bei Herder der stufenweise Fortschritt im ideellen Aufbau des Realen; Goethe benutzt den Entwicklungsbegriff im Sinne von *explicatio*, d. h. Entfaltung, klarer Durchgestaltung eines zunächst dunkel verworrenen, »geheimnisvollen Ganzen«. Entwicklung ist hier »genetische Betrachtung«, in der der Gegenstand so entwickelt wird, daß die in ihm liegende Idee offenbar wird, daß wir »in aufsteigender Linie der Idee begegnen«. Hier überall ist Entwicklung vorwiegend eine Betrachtungsweise; aber daß sie auch eine Betrachtungsweise ist, und als solche in Beziehung zum Selbst und zur Idee gedacht werden muß, hat man in neuerer Zeit vielfach vergessen.

B. Die Hinwendung zur Natur.

1. (*S. 17*) In der hier gegebenen Deutung bin ich R. Steiners Studie über »Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust« verpflichtet.

2. (*S. 26*) Diese Ableitung des Substrats der Natur hat Kant übrigens selbst angedeutet und damit Schelling den Weg gewiesen. In seiner ersten metaphysischen Zeit betrachtete er dieses Substrat der Natur als den Äther, als »allgemeine Weltseele«, als »eine überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das aktive Prinzip ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Formen und Gestalten anzunehmen«. In der kritisch-transzendentalen Zeit kommt diese große Idee außer Betracht; erst in den letzten Lebensjahren, die Kant bei der Ausarbeitung einer Metaphysik der Natur (*Opus posthumum*) zeigen, kehrt sie wieder. Kant betont nun, daß sie nicht nur eine Hypothese sei, »denn ohne sie würde es nicht möglich sein, Erfahrungen zu machen«. Hier ist sie also auch das Substrat der Geisteserfahrung der Natur.

C. Die Hauptzüge der Natur des deutschen Idealismus.

1. (*S. 32*) Auf die Entwicklung als geistige Tätigkeit wurde schon in der Anm. A 12) hingewiesen. Besonders entschieden kommt diese Bedeutung des Entwicklungsbegriffes in Schellings »Systementwurf« zum Ausdruck: »Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist ein Mißverständnis der Idee. Jedes Produkt, das uns fixiert erscheint, hat die Natur von vorne, d. h. mit einer ganz neuen Anlage angefangen.« Dies besagt, daß die organische Gestalt als ein Gegebenes, unverwechselbar, einzig und unableitbar in seiner Art, als von allen

anderen Arten qualitativ verschieden vor uns tritt, und nicht weiter erklärbar, nur aus sich selbst verstehbar ist. Und gegenüber allen Einordnungstendenzen der Abstammungstheorien, gegen jede »mechanische Erklärung der organischen Formerscheinungen« behält Schelling hiermit Recht. Aber eingedenk der qualitativen Besonderheit aller Arten haben Herder, Schelling und Goethe auch oft von der realen Entwicklung der Arten auseinander sprechen können — sonst hätten die Darwinisten Goethe nicht zu einem der Ihren zählen können. Man muß aber zunächst einmal gründlich absehen lernen von dem sog. »streng wissenschaftlichen« Entwicklungsbegriff, um den des Idealismus überhaupt zu verstehen. Sonst ist man immer geneigt, den Entwicklungsbegriff der Goethezeit als einen »Vorläufer« des darwinistischen zu setzen. Daß die neueren Entwicklungsgeschichtler dies tun, zeigt sich schon an ihren Wendungen wie »Schon Goethe« hätte den Entwicklungsgedanken »gestreift«, »aber« oder »wenn auch noch nicht« »deutlich ausgesprochen«. Man darf den von religiösem Weltgefühl und tiefen ethischen und metaphysischen Impulsen getragenen Entwicklungsgedanken der Goethezeit nicht an der wissenschaftlichen Entwicklungshypothese der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts messen wollen. Vielmehr ist diese ein Derivat von jenem. Es ist ein Irrtum, zu meinen, daß die idealistischen Philosophen den »Fortschritt« von der ideellen Stufenfolge zur realen Entwicklungsreihe nicht »gewagt« hätten. Diesen Schritt, so wie ihn der Darwinismus vollzogen hat, haben sie in vollstem Bewußtsein nicht gewollt, weil sie die Einheit von wirkender Natur und erkennendem Geist nicht aufgeben konnten zugunsten einer selbst- und ideenlosen, rein empirischen Kausalforschung. Ebensowenig wie das Denken sich von den Gegenständen sondern darf, so wenig kann der Gegenstand als vom Denken gesondert betrachtet werden. Das Denken darf seinen tätigen Anteil an der Erfahrung nicht verleugnen. Ein Denken, das sich nur als »Funktion« der Materie versteht, kann weder seine eigenen Voraussetzungen klären, noch die Wirklichkeit bestimmen. Es hat keinen geistigen Maßstab für das, was es erkennt. Es muß gegenüber jeder einseitig positivistischen Entwicklungstheorie die Einsicht des Idealismus (der nie einseitig sein kann, wenn er nicht von sich selber abgleitet) festgehalten werden, daß die reale Entwicklung nur durch den geistigen Aufbau des Sich-Entwickelnden möglich wird. Die Natur hat sich bis zum Menschen entwickelt; nur mit dem Menschen und seinem Erkennen der Entwicklung ist sie das, was sie ist. Diese Entwicklung schließt realiter mit ihm ab und wird erst so idealiter durch ihn möglich. Erst durch die geistige Produktion des realen Prozesses ist überhaupt irgendeine Entwicklungstatsache feststellbar. Darum ist alle Entwicklung an die geistige Entwicklung gebunden.

Durch dieses Absehen von der Entwicklung als geistiger Tätigkeit allein ist es auch möglich, daß der »streng wissenschaftliche« Entwicklungsbegriff nichts weiter meint als mechanische Veränderung und Zusammensetzung. Die gesamte Entwicklung der Naturreiche soll durch ein Fortschreiten der Natur »auf ihrem mechanischen Wege«, d. h. durch zufälliges Zusammentreffen und Neuverteilen von Massen und Kräften zu »Aggregaten« im zeitlichen Ablauf entstanden sein. Sie wird allein durch äußere Einwirkung erklärt. Ein Organisches läßt sich aber nicht erklären, sondern eben nur e n t w i c k e l n. Eine »geprägte Form, die lebend sich entwickelt«, d. h. ein Sich-Entwickelndes, ein S u b j e k t der Entwicklung gibt es bei den Darwinisten nicht. Das W a s der Entwicklung wird nicht als Einheitliches zugrunde gelegt, sondern als Zusammengesetztes nur nachträglich hingenommen.

2. (*S. 37*) Der Äther ist eine Idee. Bei einer Anwendung auf die empirische Forschung oder deren kritische Begründung würde der Äther immer nur den Wert einer Hypothese haben können. Als solche aber ist er seiner eigentlichen Würde entsetzt. Wirklich gegründet ist die Idee des Äthers nur im Bereich religiösen oder philosophischen Glaubens und im Bereich des Dichterisch-Mythischen. Nur hier ist die Idee der Weltseele die befriedigendste Antwort des menschlichen Geistes auf seine Frage nach einem Grund der Natur, der zugleich ideell und real ist.

D. Der Methodische Zugang zum Geist der Natur.

1. (*S. 45*) Über das gegenständliche Denken s. bes. L. Z i e g l e r, Das Heilige Reich der Deutschen, Bd. I, S. 332 ff., wo es als klassisches dem zuständlichen, romantischen Denken gegenübergestellt wird.

Man macht Goethe von darwinistischer Seite zum Vorwurf, daß er seine Urpflanze nicht als »die reale Stammpflanze, sondern die ideale Form, von der sich die realen Pflanzen ableiten lassen«, aufgefaßt hatte. Sie sei rein logisch, und darum sei auch die Entwicklung bei Goethe nur logisch. Erst Darwin habe der »Idee« Goethes eine »reale Grundlage« gegeben (H. Schmidt, Geschichte der Entwicklungslehre, S. 295). Das stimmt nun aber insofern nicht, als für Goethe Ideales und Reales als in »genauester Verbindung« stehend betrachtet wurden. Wenn Goethe einmal sagt: er wollte die Idee in der Erfahrung aufsuchen, und ein andermal: man müßte die Erfahrung schließlich verlassen, um in aufsteigender Linie der Idee zu begegnen, so bedeutet das keinen Widerspruch, sondern charakterisiert nur zwei Tätigkeitsweisen des anschauenden und denkenden Geistes i n n e r h a l b dieser Einheit von Idee und Erfahrung.

Darum bezeichnet L. Ziegler die Frage, ob Goethes Typus nur eine ideale ‚Vorzeichnung' oder eine reale Gegebenheit sei, als nicht eindeutig lösbar, aber auch als nicht entscheidend. (S. Das Heilige Reich der Deutschen, I. Bd., S. 377.) Goethe hatte die Kraft, solche bloßen Alternativen gar nicht aufkommen und starr werden zu lassen; er war über sie erhaben. Ideales und Reales sind nur in ihrem Verhältnis zueinander bestimmbar. Dieses Verhältnis zeigt durch Goethes im ersten Gespräch mit Schiller gewonnene Einsicht, daß die Urpflanze eine aller Erfahrung zugrunde liegende Idee sei, aber als diese in der Erfahrung überall wiedergefunden, sichtbar gemacht werden könne. Allerdings schließt sich »die Grundgestalt« für Goethe dort am wunderbarsten auf, wo sie dem Auge ganz verschwindet und nur vom Geiste verfolgt werden kann. Die reale Erfahrung wird ideell begründet, die Forschung von Ideen geleitet. Nur durch diese ideelle Grundlegung des Bezugs von erkennendem Geist und wirkender Natur wird das Verhältnis von Idealem und Realem klar erkannt; und dann muß die Idee der Urpflanze die ‚reale Grundlage' der Pflanzenwelt genannt werden.

E. Die philosophische Auslegung des Geistes der Natur.

1. (*S. 51*) C. Siegel, Gesch. d. dtsch. Naturphil., 1913, gibt vier Motive von Schellings Naturphilosophie an: 1. Philosophische Begründung und Erweiterung, d. h. Transzendentalisierung der Goetheschen Naturauffassung, 2. Überwindung von Kants Dualismus durch Verlegung des Interesseschwerpunktes von dem der Natur Gesetze gebenden Ich auf die schöpferische und eigengesetzliche Natur, 3. Ersatz der in der Naturwissenschaft geübten aber versagenden Erklärung durch Konstruktion der Natur, 4. Polarisierung von Fichtes einseitigen ethischen Subjektivismus durch Aufbau des dem absoluten Ich analogen, aber von Fichte vernachlässigten Gebiete der Natur.

2. (*S. 56*) Dieser Symbolbegriff deckt sich nicht mit dem Goethes; er hat einen anderen Grund. Dieser ist bei Schelling das immer heller werdende Bewußtsein von der Unerlöstheit des sich vom All absondernden, ein eignes Leben in sich gewinnenden Lebens, das sich schließlich in der Freiheitsphilosophie zur Lehre vom Bösen fortbildet. Daher wohl auch Schellings immer stärkeres Sichabwenden von den Besonderheiten in der Natur, die er als abgefallen vom All ansah. Der Gedanke des Abfalles der Natur ist bei Hegel von vornherein stärker wirksam; in der zweiten Realphilosophie wird auch bei Hegel das Moment des Bösen in die Natur gesetzt.

3. (*S. 63*) Vgl. die treffliche Kritik an Schellings Naturphilosophie von R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Bd., S. 9 ff.

4. (*S. 68*) Vgl. hierzu meine Hegelgedächtnisrede, Heidelberg **1932.**

5. (*S. 68*) Vgl. auch hierzu R. Kroner, a. a. O., S. 39 ff. und S. 293 ff., über den undialektischen Charakter der Schellingschen Anschauung. — Allerdings möchte ich der geistigen Anschauung Schellings, die den Gegenstand sich gegenüber läßt, eine größere Helle zuschreiben als der denkenden Durchdringung Hegels, die den Gegenstand als solchen gar nicht zur Erscheinung kommen, zum Phänomen werden läßt und dadurch blind zu werden in Gefahr steht. Wenn Schelling nur die wirkende Kraft wahrnimmt, so Hegel nur den qualitativen Unterschied der Gestalten, nicht vorwiegend diese selbst.

6. (*S. 73*) Vgl. R. Steiner, Über Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, 1926, S. 217: Die Art, »wie der Begriff in der Natur sich auslebt, macht den Unterschied der Naturreiche aus«.

7. (*S. 76*) Es ist hier vielleicht erwünscht, kurz auf die Verschiedenheit des Weges, der Methode bei aller Ähnlichkeit der Ergebnisse, der Gehalte zwischen Goethe und Hegel einzugehen. Ich möchte diese Verschiedenheit zwischen Goethe und Hegel ganz vorläufig und hier nur andeutungsweise als die der Gestalt- und Qualitätserfahrung bezeichnen. Hegels Naturphilosophie setzt eine dialektisch-logische, dynamische Ganzheitsstruktur voraus. In diese Struktur werden die Gestalten der Natur gleichsam eingeflochten, eingelöst. Es handelt sich bei diesen Gestalten nicht um rein empirische, sondern um schon stark begrifflich vorgeformte Gegenstände. Hegels Gegenstände sind meist Begriffe von Gegenständen oder die Begriffe selbst. Um diese in die dialektische Bewegung aufnehmen zu können, muß nicht so sehr ihre Form, als ihr Ort und Gehalt bestimmt werden, die notwendige Stelle und der Sinn im Ganzen. Nicht die Gestalt selbst ist also für Hegel das Primäre, sondern ihre begriffliche Grenze gegen andere Gestalten; diese wird ermittelt durch die Setzung der qualitativen Unterschiede. Die Qualität ist für Hegel die Art, wie der Begriff in einem Ding sich auswirkt, d. h. das Innere des Dinges. Um zu diesem Inneren vorzudringen, wird von der totalen Gestalt abgesehen; diese wird nicht umfaßt, sondern aufgelöst; an Stelle der Gestaltzüge treten im geistigen Wiederaufbau des Gegenstandes die Begriffsmomente. Hegels Gegenstandserkenntnis ist so eine Begriffsentfaltung. Auch für Hegel gilt darum in bestimmter Weise Goethes Tadel an allen Philosophen, daß sie »nicht zum Objekt kommen«. Der Gestaltenwandel der Natur liegt nicht in den Gegenständen als in ihnen selbst; sie haben gleichsam kein Eigenleben und Eigenwesen; erst der sie durchdringende Begriff entwickelt sie; der

Gedanke versetzt sie ins Werden. Das Denken ist die Dynamik der Natur.

Für Goethe ist dagegen das Denken mehr das Ruhende. (Das liegt vorwiegend daran, daß er »nie über das Denken gedacht hat«.) Seine Worte vom »ewigen tätigen Dasein in Ruhe gedacht« oder vom Befestigen der schwankenden Gestalten in dauernden Gedanken bestätigen das unmittelbar. Wenn die Idee, der Typus als »Proteus« bezeichnet wird, so nur insofern, als er das sich vielfach offenbarende Eine ist. Bei Goethe wird der Wandel am Gegenstand erfahren, nicht in ihn gesetzt. Der Gegenstand wandelt sich selbst, die Gestalt bringt sich selbst hervor. Goethes Gestalten können darum auch nie zu Begriffen werden; sie bleiben Gestalten, auch als rein ideelle Gegenstände. Goethe nimmt die Gestalt als Ganzheit, entwickelt dann ihre einzelnen Seiten oder Abschattungen und faßt diese einzelnen Gestaltzüge im geistigen Aufbau wieder ins Eins zusammen. Goethes Gegenstandserkenntnis ist ‚Gestaltanalyse' — ein Begriff, der das Zentrum von F. Weinhandls entschieden an Goethe orientierten Arbeiten ist. Das, was für Hegel die dialektisch-logische Ganzheit der Natur war, gibt es für Goethe nicht im gleichen Sinne. Goethe nimmt zunächst jeden Gegenstand für sich; indem sich in ihm die Idee offenbart, rückt er von selbst an die gehörige Stelle in den Wirkungszusammenhang des Ganzen; diesen dürfen wir bei Goethe nie außer acht lassen. Er hätte nie das in allem Einzelnen sich offenbarende »geheime Wirken und Walten der Natur« zu einem System sich verfestigen lassen.

8. (*S. 78*) Hegel setzt, indem er der Naturwissenschaft die Beschäftigung mit dem Zufälligen überläßt, die Arbeit derselben allerdings über Gebühr herab. Dies liegt wohl vor allem daran, daß er das Verhältnis seiner philosophischen Methode zu denen der Einzelwissenschaften nicht systematisch geklärt hat. Trotzdem darf noch einmal betont werden, daß Hegel die Resultate dieser »Wissenschaften vom Zufälligen« in äußerst reichem Maße aufnimmt und immer bemüht ist, seine Abhängigkeit von den Erfahrungswissenschaften zu verstärken, während Schelling sie mehr und mehr aufzuheben suchte.

9. (*S. 82*) Während der Durchsicht der Korrektur teilte mir Herr D. Lasson mit, daß die hier gegebene Darstellung dadurch zu modifizieren sei, daß Goethe selbst auf eine Erklärung der betreffenden Stelle Hegels durch Seebeck seine Vorwürfe gegen Hegel zurücknahm: »Hegel ist bei mir entsühnt« (Goethe an Seebeck am 15. I. 1813). Goethe hatte diese Worte Hegels als Motto eines Buches von Troxler außer allem Zusammenhang gelesen. Trotzdem scheint mir die obige Deutung des Unwillens Goethes bestehen bleiben zu können.

10. (*S. 82*) Goethe übte seine Methode des gegenständlichen Denkens wie an der Natur nicht in gleicher Weise am menschlichen und geschichtlichen Leben. Das Menschenleben galt ihm oft als Bereich der Willkür und des Zufalls. Nur selten, z. B. in den »Urworten. Orphisch.« faßte er die Urphänomene des menschlichen Werdens, Daseins und Wirkens in Begriffen auf (vgl. meine Interpretation der orphischen Urworte im Logos, 1930, Heft II). Geschichtsphilosophische Perspektiven haben Goethe oft beschäftigt. Selbst ausgebildet hat er die seinen in mehr referierender und aphoristischer Weise in dem historischen Teil der Farbenlehre. F. Gundolf hat uns in seinem großen Goethe-Werk diese Geschichte der Farbenlehre als das erste große geistesgeschichtliche Werk der Deutschen gedeutet. Goethe schreibt darüber an Schiller im Januar 1798: »Sie werden dabei auch schöne Bemerkungen über den Gang des menschlichen Geistes finden«; und kurz darauf: »Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaft besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall, eine Geschichte a priori zu schreiben; denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes...« Was Goethe hier ahnte und für möglich hielt, und als ein unausgesprochenes Leitmotiv in seiner Geschichte der Farbenlehre walten ließ, das hat Hegel in seiner Philosophie der Weltgeschichte in aller damals möglichen Ausführlichkeit realisiert. Schelling hatte die gleiche intellektuale Anschauung der Geschichte wie Hegel schon vor diesem; aber er kam über diese allgemeine Anschauung nicht zu einer Durchgestaltung der geschichtlichen Besonderheiten hinaus. Im Alter transzendierte er das menschlich-geschichtliche Geschehen zu einem Geschichtsmythos, auch hier ohne die begriffliche Aufhebung der realen historischen Gegeben- und Besonderheiten. Im Bereiche des Geschichtlich-Geistigen ist Hegels Leistung innerhalb des deutschen Idealismus ganz unvergleichlich. Das mag durch seine starke Zurückschränkung des Naturgeistigen mitbedingt sein.

F. Hegels Philosophie des Geistes.

1. (*S. 84*) In meiner Hegelgedächtnisrede, Heidelberg 1932, habe ich deutlich zu machen versucht, daß Hegels Idealismus eine Metaphysik von der Wirklichkeit des Geistes ist, d. h. eine Haltung, in der der Mensch der Welt von sich aus das verwandelnd zurückgibt, was er von ihr empfangen hatte. Die Realität wird nicht in eine selbstgesetzte Idee zusammengerafft oder in Geist verflüchtigt, um sich der Härte der Realität zu entziehen, ihre Verbindlichkeiten

aufzuheben, sondern sie wird denkend durchdrungen in der metaphysischen Gewißheit, daß Ideen in ihr wirksam sind. Hegel will die Welt durch die Ideen nicht erklärt oder beherrscht, sondern gestaltet, durchwirkt sein lassen. Der Geist geht am Leben auf und gibt sich ihm, es reinigend und steigernd, zurück. Die Grundideen des deutschen Idealismus sind die der Liebe und der Verwandlung; aus diesen Ideen ergibt sich auch sein methodisches Verhalten: die Einswerdung mit dem Gegenstand und sein geistiger Aufbau, Sinnerfahrung und Sinngebung zugleich.

2. (*S. 85*) Vgl. hierzu M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1930, S. 47 ff., wo die »Umweltfreiheit«, d. h. »Weltoffenheit« des Menschen gegenüber der »Umweltgebundenheit« des Tieres betont wird. Dem Menschen weitet sich die Umwelt zur Welt. Welt ist nur, wo Geist ist, und Geist, das absolute Novum der Stufenfolge der Wesen im Menschen, ist die selbst immer ungegenständliche Kraft der Vergegenständlichung.

3. (*S. 86*) Vgl. Scheler, Die Stellung . . ., S. 58: »So ist der Mensch das sich selbst und der Welt überlegene Wesen.« Was Hegel »Abstraktion« nennt, ist für Scheler der »asketische Akt der Entwirklichung«, die »versuchsweise Aufhebung des Wirklichkeitscharakters«. S. a. S. 64: »Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚ja' sagt zum Wirklichsein, auch da noch, wo es verabscheut und flieht, ist der Mensch der ‚Neinsagekönner', der ‚Asket des Lebens', der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit« — auch gegen »seine eigene jeweilige Selbstverständlichkeit«. Bei der Weiterführung dieser durchaus idealistischen Gedanken kommt Scheler allerdings in starken Konflikt mit dem Idealismus. Dieser hält den Geist für seinem Wesen nach naturmächtig. Scheler betont, daß er »ursprünglich«, »in seiner ‚reinen' Form«, »schlechthin ohne alle ‚Macht', ‚Kraft', ‚Tätigkeit'« sei. Damit lehnt er ausdrücklich die ‚klassische', d. h. griechische und deutsch-idealistische Theorie vom Menschen ab. Er faßt die Energisierung des Geistes — in psychoanalytischer Sprechweise! — als »Sublimierung der Triebkräfte zu geistiger Tätigkeit«. Aber nun soll diese sogenannte »Triebverdrängung« selbst schon eine Tätigkeit des Geistes sein und in einer »Verlebendigung des Geistes« — offenbar also durch sich selbst! — sich auswirken. »Das allein verdient rechtmäßig Sublimierung des Lebens zum Geiste genannt zu werden.« So ergeben sich hier Schwierigkeiten in der folgerichtigen Konstruktion, die die »Klassische Theorie« nicht kennt. Aber Scheler wagt sie wohl deshalb, weil er die nach seiner Meinung gefährlichen Irrtümer der idealistischen Konstruktion vermeiden will. Scheler geht von der Erwägung aus, daß die geistig höheren Formen des Lebens stets die vital schwächeren

sind. Sie sind dies nur »von Haus aus«, wie Nicolai Hartmann (S. Scheler, S. 76) sagt. Der Maßstab für Stärke und Schwäche des Lebens ist in das Leben selbst gelegt. Scheler ist insofern Lebensphilosoph. Der deutsche Idealismus ist dagegen von dem Glauben an die Kraft und Macht des Geistes, seine Weltträchtigkeit und Weltmächtigkeit getragen. Der Widerspruch Schelers trifft aber gar nicht diese idealistische Auffassung vom Wesen des Geistes, sondern nur die von seiner Genesis aus der Natur, dem Leben. Diese Genesis aber wird im Idealismus gar nicht geleugnet, und damit auch nicht die Tatsache, daß der Geist seine Verwirklichungskräfte aus dem Leben gewinnt, wie jede höhere Stufe aus der niederen. Wie der deutsche Idealismus die Welt von unten her aufbaut, dafür gibt Hegels Realphilosophie das trefflichste Beispiel. Den Stufenbau der Hegelschen Realphilosophie im Sinne Schelers als einen »Kräfte- und Wirkstrom, der alles Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag« und »in der Welt immer nur von unten nach oben läuft«, aufzufassen, steht nichts im Wege. — Es muß hier vielleicht geschieden werden zwischen dem, was der Geist seinem Werden und seinem Wesen nach ist. Seinem Werden nach ist er zunächst ohnmächtig gegenüber dem, aus dem er wird, dem Leben; er hat zunächst keine eigne Energie. Aber sein Wesen erkenne ich nicht aus dem, was er zunächst ist, sondern aus dem, was er wird. Er wird mächtig über das Leben; darum ist die Ohnmacht gegenüber dem Leben dem Geiste nicht wesentlich. Was er wird, wozu er sich macht, muß er dem Wesen nach auch sein. Sein Werden muß durchaus von seinem Wesen abhängig gemacht werden und ist auch nur aus ihm zu begreifen. So ist der Geist zwar aus dem Leben geworden, aber nicht aus ihm zu begreifen. Ich muß den Geist immer schon voraussetzen, wenn ich sagen will, was Geist ist; nur dann kann ich auch sagen, was Leben ist und wie der Geist aus ihm wird. Das »spezifische Novum der höheren Stufe« ist nie aus der niederen zu begreifen, vielmehr die niedere nur aus jener. Für jedes genetische Aufbauen einer Stufenfolge vom Niederen zum Höheren wird das Höhere schon vorausgesetzt. Die Geistwerdung ist nur vom Geist aus, d. h. von oben herab begreiflich. Doch ist diese Ordnung nicht nur eine Sache der Definition, der Erkenntnis. Es ist auch der wirkliche Sachverhalt. Denn jede höhere Stufe hat die niedere in sich und umfaßt sie. Sie entwickelt sich später; d. h. sie kommt später zu sich selbst; sie ist aber dem Wesen nach eher; sie ist das Vorausgesetzte, das Apriori. Die Kräfte des Lebens konzentrieren sich zum Geist. Dann ist aber der Geist nicht die abstrakte Spitze des Lebens, sondern sein Ganzes. Das Sichselbstsetzen des Lebens als Geist ist das Sich-Aufheben des Lebens im Geiste, das Sichselbstsetzen des Geistes. Wenn der Geist, die höhere Stufe, das Leben, die niedere

Stufe umfaßt, dann ist er das zu sich selbst gekommene, eigentliche Leben, »des Lebens Leben« (Goethe). Das Leben ist das Werden des Geistes, werdender Geist; darum sind die Stufen des Lebens: Kristall, Pflanze, Tier und Mensch Geist-Stufen. Darum ist die Entwicklung des Lebens zum Geiste Selbstentwicklung, Tätigkeit des Geistes. Die Entgegensetzung gegen das Leben — und dies ist die moderne Erfahrung vom Wesen des Geistes überhaupt — ist für die Denker und Dichter der Goethezeit ein Durchgangspunkt auf dem Wege des Geistes zu seiner Verwirklichung, nicht aber sein Wesen überhaupt; vielmehr erfährt der zu sich selber gekommene Geist, der Mensch, sich als die Verwirklichung des Lebens. Und von hier aus geht er weiter zur Verwirklichung seiner selbst — in den gesellschaftlichen, geschichtlichen, künstlerischen, religiösen und philosophischen Formen und Werken. Diese Erfahrung des Geistes als Selbst-Verwirklichung hat besonders Goethe in seinem Buch über Winckelmann ausgesprochen: »Indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten, Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zu den Produktionen des Kunstwerkes erhebt, das neben seinen übrigen Taten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt. Ist es einmal hervorgebracht, steht es in seiner idealen Wirklichkeit vor der Welt, so bringt es eine dauernde Wirkung, es bringt die höchste hervor; denn indem es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf und erhebt, indem es die menschliche Gestalt beseelt, den Menschen über sich selbst, schließt seinen Lebens- und Tatenkreis ab und vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene und Zukünftige begriffen ist. . . . Der Gott war zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben. . .« Man wird unschwer in diesen Worten den Kern der Hegelschen Geistesphilosophie ausgedrückt finden, obwohl Goethe diese Worte mehr für das künstlerische Schaffen gibt. — Wenn auch für Scheler der Geist »von Haus aus« schwach und ohnmächtig ist, so bleibt er es doch nicht; auch seine Entgegensetzung gegen das Leben ist für Scheler nicht absolut. Denn die steigende Ermächtigung des Geistes besteht in einer ständigen »Weltrealisierung«. Darum ist, so sagt Scheler ganz im Sinne des deutschen Idealismus, »auch unser Mitvollzug dieser Akte [der Weltrealisierung], sofern wir ‚Ideen' denken, nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines schon von uns un-

abhängig Seienden oder Wesenden, sondern ein wahres Mithervorbringen, ein Mitzeugen der Ideen ... aus dem Ursprung der Dinge selbst heraus«.

4. (*S. 89*) Diese Aufgabe Hegels trifft mit einer der Grundintentionen der Goethezeit überein. Schiller wollte in seinen Briefen die »antagonistischen Seelenkräfte« und Geistestätigkeiten wie Anschauung und Abstraktion in Einklang und Gleichgewicht setzen. Kant versuchte dasselbe in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft und in der Anthropologie, wenn auch in mehr analytischer Form. Novalis sagte: »Man muß alle seine Kräfte üben und ausbilden, die Einbildungskraft wie den Verstand, die Urteilskraft — die Vernunft.« In ähnlicher Weise versuchte es auch Hölderlin (vgl. meine Schrift: Hölderlin und Hegel, Tübingen, 1931, bes. S. 15 bis 24). Goethe sagte: »Wer nicht überzeugt ist, daß alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen.« Was diese Ergänzung und Durchdringung aller menschlichen Kräfte für das Selbst- und Weltgefühl bedeutet, spricht Goethe so aus: »Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt ... dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern.« Daß auch bei Hegel das Interesse an einem System der Seelenvermögen in diese geistigen Weiten eines in Einklang mit den Kräften der Welt sich entwickelnden reinen Menschentums führt, zeigt Justus Schwarz in seiner Dissertation. Die menschlichen Vermögen werden dort als »geschichtlich metaphysische Mächte«, »Weltkräfte« und »Geisteslagen« charakterisiert.

5. (*S. 99*) Dieses den drei großen Tübinger Stiftern Hegel, Hölderlin und Schelling gemeinsame Ideal wird in der Dissertation von Justus Schwarz ausführlich gekennzeichnet. Schwarz betont besonders den praktischen Charakter dieser Synthesis von Idee und Leben. Dies tut auch Th. Haering in seinem Werk »Hegel, sein Wollen und sein Werk«, Bd. I, Leipzig 1928. Allerdings läßt die Einstellung Hegels auf das wirkliche Leben schon in der Jenenser Zeit mehr und mehr nach.

6. (*S. 113*) Man kann also nicht sagen, daß Hegel die Seite des Subjekts in seine Synthesis zu sehr zurückgeschränkt habe. Aber dieses Selbst erweist sich bei näherer Bestimmung als ein »schlechthin Allgemeines«. Wo es dies nicht sein will, sondern sich

unabhängig vom Allgemeinen in sich setzt, für sich ist, auf sich besteht, wird es als ein Endliches abgetan. Darum bleibt etwa angesichts der Erfahrung des »individuellen Dämons« (Goethes ‚Urworte-Orphisch'), des Eigengöttlichen (Hölderlins — vgl. meinen Aufsatz: »Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel« i. d. Vierteljahrsschrift f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch.) und etwa der unendlichen Subjektivität, wie sie Kierkegaard faßt (s. A. Bäumler, Hegel und Kierkegaard, Vierteljahrsschrift f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 1926) Hegels Subjektbegriff ungenügend.